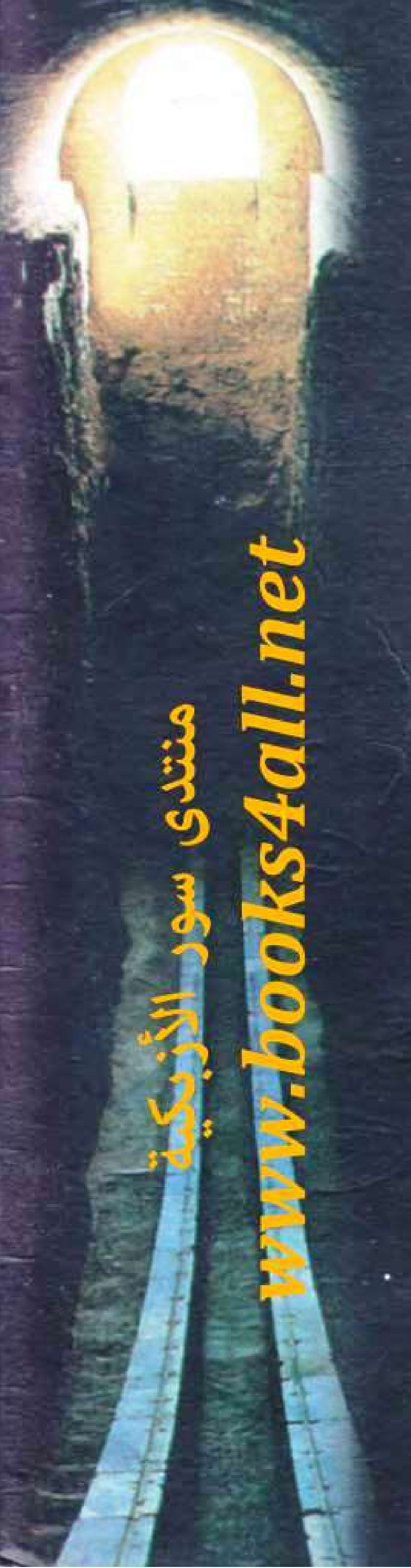


د. محمد الحدّاد

ديانة الضمير الفردي

ومصير الإسلام في العصر الحديث

المدار الإسلامي



د. محمد الحدّاد

متحصل على الدكتوراه من جامعة السوربون بباريس، وصاحب كرسي اليونسكو للدراسات المقارنة للأديان، وأستاذ الحضارة والأديان المقارنة بالجامعة التونسيّة.

من مؤلفاته:

- الأفغاني، دراسة ووثائق
(بيروت، 1997)
- حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي
(بيروت، 2002)
- محمد عبده، قراءة جديدة
(بيروت، 2003)
- الإسلام، نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح
(بيروت، 2006)
- مواقف من أجل التنوير
(بيروت، 2005)
- البركان الهائل: في آليات الاجتهاد الإصلاحي وحدوده
(تونس، 2006)

ديانة الضمير الفردي
ومصير الإسلام في العصر الحديث

ديانة الضمير الفردي

ومصير الإسلام في العصر الحديث

الدكتور محمد الحدّاد

دار المدار الإسلامي

ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث
الدكتور محمد الحدّاد

الطبعة الأولى
حزيران/يونيو/الصيف 2007 إفرنجي

موضوع الكتاب فكر إسلامي
تصميم الغلاف دار المدار الإسلامي
الحجم 13.5 × 21 سم
التجليد عادي

ردمك ISBN 9959-29-398-x
(دار الكتب الوطنية/بنغازي ـ ليبيا)

رقم الإيداع المحلي 2006/7816

دار المدار الإسلامي
الصنائع، شارع جوستينيان، سنتر أريسكو، الطابق الخامس،
هاتف 04 03 75 1 961 + **خليوي** 39 39 93 3 961 +
05 03 75 1 961 + **فاكس** 07 03 75 1 961 +
ص.ب. 96-11 رياض الصلح ـ بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني szrekany@inco.com.lb
الموقع الإلكتروني www.oeabooks.com

توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية
زاوية الدهماني، شارع أبي داود، بجانب سوق المهاري، طرابلس ـ الجماهيرية العظمى
هاتف وفاكس: 013 07 34 21 218 + **نقّال** 463 45 21 91 218 +
بريد إلكتروني: oeabooks@yahoo.com

الإهــداء

إلى روح الطاهر الحدّاد (1899- 1935)، المناضل الوطني والنقابي والمصلح الديني الذي كفّره رجال الدين وتجاهله المستعمرون وقضى وحيداً معدماً وهو في ريعان الشباب.

«هذا هو صوتي أرفعه عالياً بقدر ما لي فيه من قوة العقيدة وراحة الضمير. ولو أمكنني أكثر من هذا لفعلت. ويا ليتني كنت أستطيع أن أصرخ كالبركان الهائل عسى أن أزعج برعدي جميع الذين مازالوا يغطّون في نومهم غارقين في أحلامهم الضالة، التي جعلتنا في هذا العالم مثلاً لسخرية القدر».

(الطاهر الحدّاد: «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» ـ 1930)

رأيت الشيخ بالمصباح يسعى ... له في كلّ ناحية مجال
يقول: مللت أنعاماً وبهماً ... وإنساناً أريد، فهل ينال؟
فقلنا: ذا محال قد بحثنا ... فقال: ومنيتي هذا المحال

(جلال الدين الرومي)

إلى زوجتي وإلى كلّ قرائي

وإلى ليندا، راجياً أن تنعم مع كلّ أطفال العالم بالسلام والحريّة

تمهيد

في بداية سنة 1990، كانت كل أنظار العالم مشدودة إلى برلين، حيث كان الحائط سيّء الذكر ينهار وتنهار معه عقود من الانقسام العالمي بين قطبين رئيسين. انقلبت فجأة مع الحدث توجّهات التأمّل الفكري والفلسفي، فتراجعت الماركسيّة والوجوديّة والبنيويّة واختفت المراجع المألوفة، وعادت الليبراليّة بقوة بعد أن كان اللفظ نفسه يثير الامتناع. وبشّر فوكوياما سنة 1992 بأن البشريّة بلغت نهاية التاريخ، بمعنى استقراره على فلسفة مشتركة بين البشر هي الليبراليّة تحديداً.

لم ير المحلّلون آنذاك أن مجموعات بشريّة أخرى كانت تنظر إلى الأحداث من شبكة قراءة مختلفة. فبعض الأوساط الإسلامية كانت تنظر إلى سقوط المنظومة الشيوعية على مثال سقوط الإمبراطورية الفارسية في معركة القادسية (سنة 637م)، فبقي أن تسقط إمبراطورية الشرّ الثانية، الولايات المتحدة الأمريكيّة. ثم جاءت تفجيرات نيويورك يوم 11 أيلول/ سبتمبر 2001 لتؤكّد هذه «النبوءة» لدى أصحابها، إذ بدت بمثابة الاستعادة لغزوة «مؤتة» (629م) التي كانت فاتحة الصراع بين الإسلام والإمبراطوريّة البيزنطيّة المسيحيّة. وبما أن ثمانية قرون قد فصلت في الماضي هذه المواجهة الأولى غير المتكافئة بين المسلمين والروم عن سقوط القسطنطينية بأيدي محمد الفاتح (1453م)، فإننا

ندرك كم سيكون كبيراً تفاؤل أصحاب هذا الوهم بأن يتحقّق يوماً ما، وأن يتحقّق معه قدر التاريخ ونهايته المحتومة. لم يتوقّع أحد أن هذا الوهم الذي كان ينشره بعض الوعّاظ المغمورين في أفغانستان وفي مخيّمات اللاجئين المسلمين المنتشرة على هوامش المدنيّة الحديثة يمكن أن يتحوّل إلى حدث سياسي يقلب جذريًا توجّهات العالم.

لقد صدمت تفجيرات 11 سبتمبر 2001 العالم الحالم بالاطمئنان بعد رعب الحرب الباردة وتهديد الأسلحة النوويّة. فأعيد توزيع محوري الخير والشرّ، ونشأت تقسيمات ومحالفات على غير الصورة المستقرّة سابقاً. ولم يكن لهذه الانقلابات الاستراتيجيّة أن تحدث دون أن تترتّب عليها نتائج وآثار في ميدان التفكير الفلسفي. لقد فقد مبدأ النسبيّة الثقافيّة بريقه واستعيدت النظريّات الفلسفيّة «الصلبة». ونذكر على سبيل المثال نظريّات الفيلسوف ليو شتراوس (Leo Strauss) التي أصبحت فجأة المرجعيّة الفلسفيّة للقوّة الأكبر في العالم. كان الألماني شتراوس قد عاش وتوفّي مغموراً. غادر مسقط رأسه في مناخ تراجع جمهورية فايمار الديمقراطية أمام المدّ النازي، ولجأ إلى الولايات المتحدة الأمريكية فدرّس في جامعاتها أرسطو وسبينوزا وأعلام كلاسيكيين آخرين لا علاقة لهم بالسياسة العالميّة، لكنه كان يقرأ التاريخ الإنساني من خلال شبكة قراءة خاصة، إذ ظلّ دائماً ينظر إلى التاريخ على وقع التجربة الألمانيّة القاسية. والدرس الذي استخلصه هو أنّ القيم الجميلة مثل الديمقراطية والحداثة لا يمكن أن تسود في غياب القوّة. وبعد وفاته سنة 1973 واصل تلميذه آلان بلوم (Alan Bloom) التفكير بهذا الاتجاه. ومع أن العديد من الباحثين يشكّون في شرعية العلاقة فإن تيّار المحافظين الجدد قد استمد الكثير من مصادراته الفلسفيّة من فكر بلوم ومن كتابه «إنغلاق العقل الأمريكي» (The Closing of The American Mind).

وكما كان عسيراً توقّع هذه العودة القويّة للفلسفة الشتراوسيّة، فقد كان عسيرا أيضا توقّع الدور العالمي الذي أصبح يحظى به تيّار المحافظين الجدد. ويكفي دليلاً على وقع المفاجأة كتاب الوزير الشهير هنري كيسنجر «القوة الأمريكية الجديدة»[1]، وقد أنهاه صاحبه عشيّة تفجيرات 2001. واقتضت الأحداث أن يضيف إليه فصلاً متسرّعاً حولها. يذكر كيسنجر في هذا الكتاب أنّ السياسة الأمريكيّة تتنازعها ثلاثة اتجاهات: اتجاه يواصل فكرة الصراع بين الولايات المتحدة والقوى الدوليّة المنافسة، واتجاه يدعو إلى سياسة خارجية مسالمة، واتجاه يعتبر العولمة قد حوّلت نهائياً مجال القوة من الإستراتيجية السياسية والعسكرية إلى الاستراتيجية الاقتصادية. ويناقش الكتاب هذه الأطروحات الثلاث ويرفضها ويقترح إستراتيجية تقوم على مبدأ أساسي ملخّصه أن قيمة كلّ عقيدة في مجال السياسة الخارجيّة تتحدّد بحسب قدرة هذه العقيدة في الأخذ بعين الاعتبار السياق التاريخي والثقافي للقضايا التي تسعى إلى حلّها. هكذا لم ينتبه كيسنجر إلى تنامي تيّار المحافظين الجدد ولم يخصّص له فقرة واحدة، والمبدأ الأساسي الذي يقترحه هو النقيض تماماً للفلسفة السياسيّة للمحافظين الجدد!

لقد شهد العالم انقلابات جذريّة في السنوات القليلة الفاصلة بين سقوط المنظومة الشيوعيّة وتفجيرات 2001 ثم ما ترتّب عليها من أحداث. وتؤكد هذه المعطيات أوّلا أنّ «الكلمة» (الفكر) لا يزال لها الوقع الأوّل في التاريخ، فالواعظ المجهول والفيلسوف المغمور هما اللّذان سيحدّدان للعالم توجّهه في القرن الحادي والعشرين، كما كان فيلسوفان، آدم سميث وكارل ماركس، قد حدّدا اتجاه القرن العشرين

(1) Kissinger (Henry), *La nouvelle puissance américaine*. Trad. de l'am. 2003.

المنصرم. وتؤكّد هذه المعطيات ثانياً أن العالم يتجه مجدّداً نحو الانقسام الحادّ الذي يتّخذ اليوم تسمية صراع الحضارات، وسيكون الدّين مستقبلاً أحد عناصره الأساسيّة. فهذا يؤكد خطورة أن يظلّ الدّين في أيدي الأصوليّات المختلفة، أو أن نطمئنّ للنظريّة العلمانيّة التقليديّة ذات النزعة الاستئصاليّة التي ما فتئت تبشّر بنهاية الطّور الديني للبشريّة وأصحابها هم إلى الاندثار أقرب.

ومن وجهة نظري، ليست التوجّهات الاستراتيجيّة الجديدة لعالم اليوم تأكيداً لنظرية صراع الحضارات بقدر تأكيدها الافتراض الأساسي الذي بنى عليه ميشيل فوكو أعماله وتأمّلاته الفلسفيّة والتاريخيّة: **إن الماضي لا يؤدّي إلى الحاضر بل الحاضر هو الذي يمنح الماضي معناه وجدواه وقيمة وجوده.** ومع أن فوكو لم يكن ليقبل أبدا أن يصبح فيلسوفا للإنسيّة (humanism) فإنّي لا أرى إلاّ هذا الاتجاه صالحاً لمنح منهجه في الحفريّات معنى إيجابيّاً وقطع صلته بالبهلوانيات الفكرية لما يسمّى «بعد الحداثة». لقد لاحظ النقّاد المفارقة في التسمية التي كنت قد أطلقتها عنواناً لأحد كتبي: «الحفريات التأويلية» (بيروت، 2002)، إذ المعلوم أن فوكو كان أيضا عدوّ مفهوم التأويل. وعلى هذا الأساس اعتبر أن إقحامي فكرة الإنسية[2] أفقاً لمشروع الحفريّات التأويلية هو مواصلة للتحدّي نفسه. غير أنه أصبح يتّخذ اليوم معنى أكثر وضوحاً، فالمثقف يقف أمام خيار مصيري، عليه أن يختار بين الانخراط في صراع الحضارات أو أن يكون الناطق باسم الإنسانية المتطلعة إلى وحدة حضارية جامعة. عليه أن يحدّد موقفه هل هو مع القيم الكونيّة أم مع التعصّب لما تراه

(2) أو الإنسوية، كما يفضّل البعض، لكنّي أتحاشى الكلمات التي تنتهي بـ«وية» فقد ارتبطت عادة بالأيديولوجيات المحرّفة.

مجموعة معيّنة قيماً كونيّة؟ هل يقتنع مع العلم أن العقل البشري واحد، كما أن الفصائل الدمويّة واحدة، أم يواصل وهم العقول التراتبيّة؟

ولئن كان هذا المأزق الثقافي ذا طبيعة عالمية فإنّ المثقّف العربي (والمسلم عامة) يواجه واقعاً معقّداً. إذا أراد أن يكون مثقّفاً نقديّاً فعليه أن يرفض فكرة «الاستثناء» بتعبيراتها الدينيّة والعرقيّة والقوميّة المختلفة، وبشكليها الأساسيين: الشكل الأصولي الذي يعتبر الإسلام نسيجاً منفصلاً عن المسار البشري، فلا يقبل أن يدنّس بمناهج الدرس الإنساني للظواهر الدينية والحضارية، والشكل الاستئصالي الذي يعتبر الإسلام نسيجاً منفصلاً عن المسار البشري فلا يقبل أن يندمج في التوجّه العالمي للحضارة الإنسانيّة. ثمة ذهنيّة التمجيد التي تستوي في أن تكون تمجيداً للأنا أو تمجيداً للآخر. وثمة ذهنيّة الجلد التي تستوي أن تكون جلداً للذات أو هجاء للأجنبي. أمّا النّقد فهو جهد بنّاء وليس تفريغ شحنات عاطفيّة. والنقد بهذا الشكل شأن جديد دخيل على الفكر العربي والإسلامي لضعف الفضاءات البحثيّة فيه، إذ غالباً ما تكون مراكز البحث والجامعات تحت سيطرة المشاريع السياسيّة والمجموعات المناضلة (Militant Group) من مختلف المشارب والاتجاهات، فيختلط النقد بالمعنى الفلسفي بالمناضلات المذهبية.

إنّ «الصراع على الإسلام»، بمعنى الصراع على حقّ تمثيله أو حقّ الحديث عنه أو الحديث باسمه، هو صراع قد فتح من جديد بعد تفجيرات أيلول/ سبتمبر 2001[3]. وكما يصاغ «النظام العالمي»

(3) العبارة مقتبسة من عنوان كتاب د. رضوان السيد وهي تشير إلى ظاهرة قديمة متواصلة تناولها هذا الكتاب في تجلياتها الراهنة، وفي مرحلة =

في وجهه الاقتصادي والسياسي والدبلوماسي صياغة جديدة وعلى أسس مختلفة، فكذلك يخضع النّظام الديني العالمي للحركيّة نفسها. والفترة الحاليّة للإسلام تشبه فترة انهيار الخلافة في بداية القرن العشرين، آنذاك قام التحالف بين الوهابية ونحلة «الإخوان المسلمين» مقام الخلافة المنهارة، ولقي ترحيباً من السياسية الأمريكية التي رأت في الأديان عموماً رادعاً ضد انتشار الشيوعية. ومن الطبيعي أن تتغيّر الأمور مع تغيّر الدوافع إليها، وأن تعيد الأطراف الفاعلة جميعاً تحديد مواقعها.

وكما كانت الصفة الرئيسية للنظام العالمي المنتهي أنه نظام جمود (statu quo)، فكذلك ظلّ الشأن الدينيّ مسكوتاً عليه في مجالات عمل العقل النقدي، واحتكر الأيديولوجيّون الأصوليّون والاستئصاليّون مهمّة الحديث باسمه أو الحديث عنه، وقد تمثّل تونس ولبنان والمغرب بعض الاستثناء في هذا المجال إذ احتضنت الجامعات أو بعض المؤسسات البحثية محاولات مختلفة (ومتباينة) للتفكير العلمي في الشأن الديني خارج الأيديولوجيّات الرائجة، يضاف إليها دور مثقّفين متميّزين عملوا بطريقة شبه منفردة وفي جامعات غربيّة في الغالب. ويحدث دائماً أن تكون فترات الانتقال فترات ذات طابع فوضوي لكنّها الكفيلة وحدها بفتح إمكانيات تفكير جديدة. ولئن كان من حقّ البعض أن يلاحظ اليوم أن كل من هبّ ودبّ أصبح يزعم أنه مختصّ في الإسلام، فإنه من الجدير أيضاً الإعلان صراحة أنّه لم يعد ممكنا أن نترك الشأن الديني وهو الظاهرة

= ما بعد تفجيرات أيلول/ سبتمبر 2001. راجع: **الصراع على الإسلام: الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية**. بيروت، دار الكتاب العربي، 2004.

الثقافية الأكثر خطراً في حياة مجتمعاتنا بأيدي الفئات الأضعف ثقافة ومعرفة وتفكيراً في هذه المجتمعات.

لقد قدّمت أن النّقد هو عمليّة بناء وليس عمليّة هدم، لكنّ الفترة الانتقاليّة مهيّأة أن تشهد الكثير من الزبد الذي لن ينفع الناس. ثمّة الوعّاظ الذين احتلّوا مكان العلماء على النمط القديم، وثمّة الذين يكتبون للدوائر النافذة بما تشتهي، والانتهازيّون الذين حوّلوا القلم من اليسار إلى اليمين، والمتصدّون للأصوليّة الإسلاميّة بالأصوليّة الستالينية، وشرّاح المدوّنات الثوريّة الذين تحوّلوا إلى شرّاح للنصوص الدينية بعد أن فقدوا وظائفهم القديمة. إنّ المواجهة بين مقولتين مطلقتين، «الإسلام هو الحلّ» و«الإسلام هو المشكلة» لا يقدّم معرفة وتحليلاً للموضوع الإسلامي، وإن كان هذا النوع من الكتابات الراديكاليّة أكثر انتشارا[4]. لكن ثمّة أيضا باحثون من مختلف الأجيال يقدّمون أعمالاً تخرج عن الجدل المذهبي وتؤسّس لفكر جديد. وهم يقدّمون الدليل على خطل نظرية «الاستثناء الإسلامي» بشكليها الأصولي والإستئصالي[5].

ويرى البعض أنّ المهمّة الأساسيّة للمثقّف العربي والمسلم (وأستعمل الكلمتين بالمعنى الحضاري) هي طرح معالم «نهضة ثانية» تقوم هذه المرّة على قيمة الحريّة التي هي أعلى قيم العالم

---

(4) سعة الرواج لا يمكن أن تعتبر مقياساً لأهمية الأفكار، وإلاّ كانت الصحفية الإيطالية المتعصبة فالاسي أوريانو (Falaci Oriano) أكبر مختصة في الإسلام، إذ تجاوزت طبعات بعض كتبها المليون نسخة.

(5) أثبت محمد الشريف الفرجاني مؤخراً خطأ نظرية الاستثناء الإسلامي في أكثر المواضيع حساسية أي موضوع الدولة، يراجع:

Ferjani (Mohamed Chérif), *Le politique et le religieux dans le champ islamique*.Fayard, 2005.

الحديث[6]. ويمكن أن يكون هذا الاقتراح مقبولاً على شرط أن نتخلّى عن فكرة تقديم الوصفات العامّة في شكل الكتيّبات النضاليّة للعهد الثوري، أو المشاريع الفضفاضة لقراءة التراث، أو التطبيقات السطحيّة للمناهج والفلسفات الحديثة. فالمجالات المطروحة لتدخّل العقل النقدي كثيرة وتطلب مشاريع بحث ضخمة وعمقاً حقيقياً في درس القضايا. والعقل الجديد هو الذي يقبل أن يتخلّى عن الاطمئنان الأيديولوجي، ويقبل ما دعاه إدغار موران «الفكر المتشعّب» (la pensée complexe). ولا تتحقّق «النهضة الثانية» المنشودة إلا بنقد الأسس المعرفية والعملية لما دعي بالنهضة الأولى.

وليست القضية أنّنا ننشد تحقيق ما فشل في الماضي بل إن ما دعي بالنهضة كان مجموعة من السرديّات على أساسها تقبّلت الثقافة السائدة ماضيها وحاضر العالم المعاصر لها. نظنّ أنّنا نتحدّث عن «التراث» وعن «الغرب»، ونحن إنّما نتحدث عن مجموعة من السرديّات المتوارثة منذ عصر النهضة حول التراث والغرب. كان عصر النهضة قد فرض المسارعة بإقامة سرديّات موجّهة للفعل النضالي، ثم جاء عصر التحرير والثورة مرسّخاً هذه السرديّات في قالب حقائق غير قابلة للمراجعة. ويقدّم هذا الكتاب محاولة في تفكيك بعض هذه السرديّات كما نشأت وتطوّرت واستقرّت في الوعي السائد ومحاولة في متابعة مكوّناتها التاريخيّة البعيدة، وتشكّلاتها التأويليّة العميقة، ومثيلاتها في تجارب حضارية أخرى. إنّ الحفر في الأشكال السرديّة الموجّهة للوعي النمطي ومراجعة

(6) من هؤلاء مثلا نصار (ناصيف)، **التفكير والهجرة. من التراث إلى النهضة العربية الثانية.** بيروت، دار الطليعة، ط 1: 1997. ط 2: 2004.

الخطاطات النضاليّة المتشبّهة بالتاريخ هو أحد أهداف مشروع «الحفريات التأويليّة»[7].

وسوف يكون محور «الإصلاح الديني» المحور الرئيس في هذا البحث. ويجدر أن نميّز بوضوح ثلاث مسائل مختلفة: «**المقاربة العلمية للظاهرة الدينية**»، «**الاجتهاد**» و«**الإصلاح الديني**».

المقاربة العلمية للظاهرة الدينية تغيّر التصورات السائدة وتفتح المجال لتصوّرات أخرى أكثر موضوعيّة، لأنها تدرس التقاطعات بين تجارب بشريّة مختلفة، ولأنّ هذه التقاطعات تدفع إلى اعتماد لغة تحليليّة محايدة ودقيقة (وقد ابتدع الفلاسفة والمتكلّمون قديماً ألفاظاً غير دينية للحديث عن الدين، مثل الصانع والجوهر الفرد والذات والصفات.. إلخ). لكنّها ليست في ذاتها اجتهاداً دينيّاً ولا تجربة روحانيّة. كما أنّها ليست محاولة في الحوار بين الأديان، إذا كان القصد بالحوار تبادل الخبرات الروحانيّة. إن الاجتهاد لتطوير الفكر الديني والحوار بين المجموعات الدينية قصد نشر التسامح هما أمران مهمّان لكنّهما يخرجان عن هذا الإطار وإن ارتبطا به على مستوى النتائج.

أما **الاجتهاد** فهو جهد عملي لتكييف التصوّرات الدينيّة التي تتمسّك بها مجموعة بشريّة مع المتطلبات الذهنية والمادية التي يفرضها تطوّر أنماط العيش. فهو محاولة لتحقيق التوازن بين الإيمان ومقتضيات العصر. ولما كان الإيمان أمراً ذاتياً لا يخضع للمعالجة

(7) هذا الكتاب جزء من ثلاثيّة في نقد السرديّات النهضويّة وقد سبقه الجزء الأوّل المنشور بعنوان: «**الإسلام، نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح**» (بيروت، دار الطليعة، 2006) والثاني عنوانه: «**في آليات الاجتهاد الإصلاحي وحدوده**» (تونس، دار المعرفة، 2006).

العلمية فإنّ هذا التوازن، ثم هذا الجهد العملي المسمى اجتهاداً، إنّما يظلّان مسألة عمليّة اعتباريّة. مثل أنه يمكن للمشرّع أن يمنع عادة تعدّد الزوجات بتأويل عمليّ للنصّ الديني لا تثبته الأدلّة اللغويّة والتاريخيّة. كما أن الاجتهاد اختيار المجموعة البشريّة المعنيّة بدين معين، أما الظاهرة الدينيّة فليست مختصّة بمجموعة معيّنة ومقاربتها تخضع لمبدأ الاختصاص العلمي دون الإنتماء الديني.

والاجتهاد مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالفتوى وليس بالطرح الفكري، وهما خطابان مختلفان. الفتوى قديماً لا تستند إلى التجانس المنطقي أو البراعة الحجاجية، بل هي مرتبطة بالفقه خطاباً مؤسّساتياً له طقوسه وآليّاته. والفتوى أداء لغوي إنشائي (performatif) وينبغي أن ينظر إليها من جهة كونها خطاباً ممأسساً لا قولاً فرديّاً يعبّر عن مواقف شخصية[8]. وقد ضاعت طقوسها بتهميش المؤسسات الاجتماعية التي كانت تستند إليها، وتحوّلت وظائفها إلى المتصرّفين الصغار في إدارة المقدس، حسب عبارة ماكس ڤيبر المشهورة، سواء أكانوا من الموظّفين الرسميّين أم من مناضلي التيارات الدينية الجهادية. فتقديم الاجتهادات الحديثة أمر له مبرّراته من الناحية الاجتماعيّة، لكن من الخطأ خلطه بالدراسة العلميّة للظاهرات الدينيّة. فالأهمّ والأجدى من الناحية العلميّة دراسة الأنظمة التأويليّة، وهي دراسة لئن ارتبطت بالتراث الديني فإنّها ليست دراسة دينيّة بل دراسة لغويّة إبستمولوجيّة.

---

(8) الحداد (محمد)، **حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي**. بيروت، دار الطليعة، 2002. وأيضاً: الحدّاد، **البركان الهائل... في آليات الاجتهاد الإصلاحي وحدوده**، مرجع مذكور، المقالة الأولى: الاجتهاد وتعقّل العالم الحديث.

أما **الإصلاح الديني** فهو في صياغته الأكثر شمولية: إعادة ترتيب جماعية للعلاقة بين المتخيّل الديني والمتخيّل الاجتماعي في الخبرات المعيشيّة لمجموعات بشريّة ذات تنظيم اجتماعي وثقافي معقّد. فلا تطرح قضيّة الإصلاح في المجتمعات التي لم تشهد انفصالاً واضحاً بين ثقافة المشافهة وثقافة المكتوب، ولا في المجتمعات التي لم يتميّز فيها شكل واضح للدولة مستقلّ نسبيّاً عن التنظيمات الاجتماعيّة الأوليّة مثل الأسرة والقبيلة. ذلك أن المجتمعات التي لا تتبلور فيها ظاهرتا الكتابة والدولة لا تعرف مفهوم الدين مجرّداً عن حياتها الاجتماعية العادية. وما صنّفته الاثنولوجيا على أنه دين في هذه المجتمعات هو إسقاط مفهومي من خارج وعي هذه المجتمعات، حتى أن مرادفات كلمة «دين» غير موجودة في كثير من لغات العالم. وليس معنى ذلك أن الظاهرة الدينيّة غير موجودة، بل معناه أن الممارسة «الدينيّة» والممارسة «الاجتماعية» متداخلتان تماماً في هذه المجتمعات، فلا توجد حدود فاصلة بينهما ولا يوجد تصوّر مجرّد للدين خارج عن الممارسة الاجتماعية العادية. أما المجتمعات التي بلغت تنظيماً اجتماعيّاً وثقافيّاً معقّداً (الإمبراطوريات المتعددة القوميات والثقافات) فقد عاشت التوتّر بين الممارستين، بين الأرضي والسماوي، المادي والروحاني، المكتوب والمعيش، التاريخ والحاضر، المعيار والحاجة، وهذه المقابلات لا تحيل ضرورة على أشياء محدّدة ذات وجود موضوعي في الخارج بل هي إنتاج ذهني وشاهد على درجة اتجاه التفكير نحو التعقّد.

وغالباً ما يكون مسار التخلّص من هذا التوتّر تداخل المتخيّل الديني بالمتخيّل الاجتماعي، فيفقد الأوّل مكوّناته الأصليّة وحيويّته الخاصّة. فتنامي الطلب الاجتماعي على الدّين لا يزيد من التديّن بل يقلّصه، أقصد التديّن بمعنى تلبية حاجيّات روحيّة متميّزة عن

الضروري للبقاء الإنساني الذي يحقّقه الفرد بواسطة الاندماج الاجتماعي. ومسار التداخل هذا لا يعبّر عن نفسه في لغة اجتماعية بل في لغة دينيّة، لأنّ الدّين غالبا ما كان في القديم الأداة المثلى التي تتوسّل بها المجموعات البشرية المتنافسة لاكتساب الشرعيّة الرمزيّة. فإذا تعرّض المجتمع إلى هزّات عنيفة تجبره على التكيّف وأوضاع ناشئة، فإنه مضطرّ إلى التصرّف في التراث الديني وقد تداخل فيه المستويان وإلى استعمال لغة قديمة مقدّسة لعرض المستجدات واقتراح طرق التلاؤم بها. فالإصلاح الديني يتمثّل عموماً في هذا الوضع التأويلي الذي يميّز مجتمعات ذات تنظيم معقّد إذا اضطرت، بسبب ضغوط داخلية أو خارجية، أن تعيد التصرّف في نظمها الاجتماعية والثقافيّة. لكنّه يتجلّى واقعيّاً في اتجاهين متعارضين: إما محاولة تطويع المتخيّل الاجتماعي ليخضع للمتخيّل الديني، أو محاولة تطويع المتخيّل الديني ليخضع للمتخيّل الاجتماعي. الحالة الأولى حالة نكوصية، أي أنها تحلّ التوتّر إذا بلغ ذروته بالحنين إلى أسطورة التأسيس والرغبة في استعادة الوضع الطفولي للتنظّم الاجتماعي، حيث يعيش الإنسان تجانساً تامّاً بين كل أنواع سلوكه، ويتخيّل الاحتماء بـ«أمّة» مشتقّة من الأمومة تكون حضناً رؤوفاً أمام المتغيّرات المرعبة. أما الحالة الثانية فهي تمثّل «حيلة العقل الديني» للخروج من المأزق، وذلك بصياغة جزء من الحاجيّات المستجدّة في لغة دينيّة وتحت غطاء الشرعيّة الدينيّة. وعلى هذا الأساس لا يمكن أن نتصوّر المجتمع إلا وجزء منه يتقدّم بإعادة تأويل ماضيه بدل التخلّص منه.

الإصلاح بهذا المعنى الشامل ليس مختصّاً بدين معيّن، وإن لم يكن ظاهرة عامّة في كل المجتمعات الدينيّة. وهو لئن كان قابلاً أن يسرد سرداً تاريخيا فإنّه لا يفهم إلا من خلال متابعة الآليات العميقة

التي يستند إليها والتي لا تتضح بمجرد سرد وقائعه. إنه قضيّة ثقافيّة أساسا، تحتاج إلى حفريات تأويلية للكشف عن هذه الآليات[9].

إن «الإصلاح» مقولة مرتبطة بطموح تاريخي تطلعت إليه المجتمعات العربية الإسلامية وليس وصفاً لشيء قد وقع. وهذه المقولة إنما استقرت مفهومياً بعد الفترة التي شهدت قيام ذلك الطموح. فمحور الإصلاح تجسّد عموماً في فكر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ثم بدأ الخطاب العربي يتحوّل من محور الإصلاح إلى محور التحرّر والثورة مع نهاية العقد الثاني من القرن العشرين. ولئن استعملت لفظة «إصلاح» في الفترة الأولى، فإنّ محاولة تحديد مفهومها إنّما حصل مع حركات التحرّر ثم قيام الدول ما بعد الاستعماريّة. وتتمثّل خطورة مقولة الإصلاح في كونها أصبحت الأكثر تأثيراً في الأذهان في الفترة التي بدأت فيها تتقلّص تاريخيّاً، وأنها رسّخت الوعي الديني بالأشياء في المرحلة التي «تعلمنت» فيها القضايا الاجتماعيّة وتخلّصت من اللغة الدينية المباشرة. ذلك أن حركات التحرّر ثم الدول الناشئة باسمها أنشأت سرديّات تمجيدية كان محور الإصلاح أحد مكوّناتها الأيديولوجيّة الأساسيّة. وقد اتخذت تعبيرات متعدّدة بعضها ديني وبعضها علماني، كما اخترقت مختلف التيّارات الأيديولوجيّة للفكر السياسي

(9) الإصلاح لا يتخذ شكلاً دينياً فحسب، فهو لئن نشأ مع الدين فإنه أصبح يستعمل في وظائف معلمنة. عندما يفرض الوضع الاقتصادي مثلاً أن تتخذ قرارات من شأنها أن تضرّ بمصالح مجموعات معينة فإن هذه القرارات تقدم دائماً على أنها «إصلاحات». هذه طريقة تحمل آثار العصر الديني، فهي تمتص وقع الصدمة التي يحدثها الانتقال إلى تنظيم مختلف له آثار عميقة على جزء من الناس وتستند إلى شرعية التنظيم القائم لتغييره بما يقدم على أنه إصلاح له وليس خروجاً عنه.

العربي من سلفية وقومية وحدوية وقومية قطرية ويسار ثوري ويسار إصلاحي وليبرالية وطنية وليبرالية معولمة. فالخطاب الواحد قد يتّسع إلى تعبيرات مختلفة ومتباينة على مستوى السطح والألوان السياسية التي يصطبغ بها. والمهمّ من وجهة نظر الحفريّات التأويلية استكشاف الآليات الموجّهة للخطاب دون المضامين المتغيّرة لتعبيراته.

أديان مقارنة للحاضر

من هنا كان تفكيك الخطاب الإصلاحي العربي محاولة ذات طموح مزدوج: **فهم الآليات العميقة لاشتغال العقل العربي الحديث ومتابعة تحوّلات الظاهرة الدينية في المجتمعات التي تتجه، اختياراً أو اضطراراً، نحو الحداثة والعولمة**. وقد عرضنا تصوّراتنا بالنسبة إلى الطموح الأول في كتاب سابق[10]. أما الطموح الثاني فإنه يرتبط بضرورة تأسيس أديان مقارنة للحاضر، تمثّل ميداناً جديداً للبحث يتّخذ له موضوعاً الظاهرة الدينيّة في ذاتها. فكلّ الأديان الكبرى واجهت قضيّة الحداثة ولا بدّ أن تنتهي إلى شكل من أشكال التوافق معها، ولا يمكن أن يمثّل الإسلام استثناء أو يكون ديناً غير قابل للإصلاح الديني.

ويظنّ البعض أنّ الدراسات المقارنة في الأديان هي الدراسات التي تتّخذ موضوعاً لها صور الملائكة وأصناف الطعام وصحف القدّيسين وغير ذلك من المواضيع قليلة الفائدة للإنسان المعاصر. ويرى آخرون أن مجال هذه الدراسات فترات النشأة، وقد يكون لهذه المباحث بعض الفائدة وإن كانت نتائجها محدودة، لأنّ فترات النشأة في جميع الأديان قد طمست. لكن لا شيء يمنع من أن نفكّر في

(10) الحداد (محمد)، **حفريات تأويلية**. . .، م م.

دراسات مقارنة للأديان للحاضر، حيث تكون قضيّة الإصلاح الديني المحور المشترك للمقارنة بين تقاليد دينية مختلفة تواجه عالماً جديداً ومفروضاً على الجميع.

وكنت طرحت من هذا المنطلق مشروع دراسة الإصلاح الديني باعتبار هذا الإصلاح ظاهرة من الظواهر التي تكتسب معانيها العميقة بالحفر في مكوّناتها الأساسية المشتركة بين مختلف تجارب الوعي البشري. ويبدو أن ما كتبت في مقدّمة كتابي «محمد عبده، قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني» (بيروت، 2003) لم يسلم من سوء الفهم. الحداثيون جدّاً اعتبروا المشروع شكلاً من التوفيقيّة، والمتديّنون جدّاً رأوا فيه دعوة إلى قياس الإسلام على المسيحية!! لم يفهموا أني لم أقصد مقارنة مضامين فكرية أو وقائع وأحداث، بل قصدت البحث عن بنيات عميقة لظاهرات بشرية كونيّة. الظاهرة المقصودة هنا هي **تحرّر الشعور الديني وانتعاشه في سياقات معينة**، لماذا تحدث هذه الظاهرة وكيف؟ العوامل التي كانت أثارت اهتمامي ليست موقف هذه الشخصية أو تلك من قضية أو أخرى، ولا الأوضاع السياسية والاجتماعية. لا يخطر ببالي أدنى شكّ حول أهميّة هذا النوع من العوامل، وقد كرّرت ذلك مراراً تفادياً لسوء الفهم. العوامل التي كانت قد أثارت اهتمامي هي أوّلاً **نفسية الرعب الأخروي**، ثانياً **براديغم العود الأبدي**، ثالثاً **ثورة الأسلوب والكتابة**.

هذه العوامل الثلاثة أعتبرها الأكثر عمقاً في تفسير أزمة الشعور الديني في مسيحيّة القرن السادس عشر وإسلام القرن التاسع عشر. هل يعني ذلك أنّني أنفي أهميّة المسألة القوميّة في أوروبا القرن السادس عشر أو الاستعمار في إسلام القرن التاسع عشر، أو عوامل أخرى كثيرة ذات بعد تاريخي واجتماعي واقتصادي؟ طبعا لا، وإذا لم أركّز تحليلي عليها فليس من باب الاستخفاف بأهميتها بل لسبب

أكثر بساطة، هو أنها معروفة كتبت حولها الدراسات العديدة. ليس المطلوب من البحث أن يعيد المسبوق بل أن يستكشف أبعاداً جديدة للموضوع المطروح للدرس.

وقد يشكّك البعض في قيمة هذه المباحث أصلاً، من وجهة نظر إيمانيّة تخلط بين الدين معتقداً شخصيّاً والدين ظاهرة تاريخيّة اجتماعيّة، أو من وجهة نظر وضعانيّة تقصر مجال اهتمامها على ما هو حسّي، أو من وجهة نظر نفعية تشكّك في الأهمية العملية لدراسة الظاهرة الدينيّة. ولئن كانت وجهات النظر هذه غير مستندة إلى حجج قوية، فإن القضيّة ليست يسيرة المأخذ والمصاعب المحيطة بها حقيقيّة بصرف النظر عن تلك الاعتراضات.

فالشكّ قائم حول إمكانية تحديد الظاهرة الدينية تحديداً واضحاً يفصلها عن الظواهر الأخرى، ولم يتّفق نظر المختصّين منذ أكثر من قرن على تعريف أو مجموعة محدودة من التعريفات لتعيين كلمة «دين». وما قد يدرج في حقبة معينة أو في نظر مجموعة بشرية تحت هذه التسمية يخرج عنها إذا اعتبرنا حقبات أو مجموعات أخرى. وقد يمكن متابعة الظاهرة الدينية من أربع زوايا: التكوّن، الشكل، المصير والمعالجة الكميّة. لكنّنا ننازع في كل حالة اختصاصاً من الاختصاصات المعترف بها في العلوم الإنسانية. وقد ننظر إلى الظاهرة الدينية من حيث هي تاريخ فلا تتضح الفائدة من انتزاعها من الممارسة العامة لهذا العلم (مشكلة تاريخ الأديان)، أو نعتبر أنها تؤدي إلى استكشاف ماهيّة عامة تمثّل الأديان التاريخيّة تجلّياتها، لكن هذه الماهية قد تصبح تجريداً فلسفياً أو تمجيداً متخفياً لديانة معينة (مشكلة فينومينولوجيا الأديان).

الواقع أن المصاعب التي تحيط بهذا الموضوع ليست مختصّة به وهي قائمة أيضاً، وإن بدرجات أقلّ، مع عدّة مواضيع أخرى. لكن

الصعوبة الأكبر تتمثّل في الإرث التاريخي الذي يثقل عملية التفكير ويحول دون الاقتصار في هذه المصاعب على جانبها الابستمولوجي البحت. إن صراعات الماضي تظلّ العائق الأكثر قوّة الذي يحول دون تقبّل فكرة إخضاع الظاهرات الدينية إلى التحليل العلمي وتطبيق مناهج البحث على الميدان الديني بدل طرحه من اهتمامات هذا البحث أو تهميشه.

فالفضاء المتوسطي كان شهد في العصر الوسيط قيام مؤسسات تعليميّة حوّلت الدين من شعور وطقوس إلى معرفة مرتّبة ومبوّبة وممنهجة، ثم تضخّمت هذه المعرفة إلى أن أقصت أنواع المعارف الأخرى، ثم قامت مؤسسات المعرفة الحديثة في خضم الصراع بين العلم الديني والعلم الطبيعي. لا عجب حينئذ أن دراسة الظاهرة الدينية تختلط في الأذهان بالدراسات الدينية وتؤدي إلى التقاء طرفين متناقضين حول موقف الرفض، أصحاب العلم الديني وأصحاب العلم الطبيعي. لقد أحدث الانتقال إلى العصر الحديث ثورة معرفية ساهمت فيها الجامعة وتأثرت بها في آن واحد. كانت الجامعات في الفضاء المتوسطي مقامة على أسس متشابهة. الجامعات العربية والإسلامية قسّمت المعرفة قسمين: علوم المقاصد وهي العلوم الدينية، وعلوم الوسائل مثل الأدب واللغة والحساب والتاريخ وغير ذلك. والجامعات الأوروبية قسّمت المعرفة إلى لاهوت وفنون. وتتمثل إحدى النقلات النوعية للثقافة الحديثة في تخلّص العلوم من الرقابة وتحوّلها معارف قائمة بذاتها، ذلك كان مشروع عصر النهضة الأوروبية الذي مهّد لأن تقوم في القرن التاسع عشر اختصاصات متميّزة بمناهجها ومصادراتها ونصوصها المؤسّسة، أصبحت تحظى وحدها بصفة العلميّة وغدت تمثل تراثاً مشتركاً للإنسانيّة تتحدّد على أساسه درجة الحداثة في المجتمع. ولئن لم يواكب تاريخ المعرفة في

المجتمعات العربية والإسلامية هذا التطوّر إلا متأخراً فإن الجامعات الحديثة في هذه المجتمعات نشأت على أساس هذا التوجّه الجديد. ولنتذكر على سبيل الذكر لا الحصر معركة «في الشعر الجاهلي» (طه حسين) التي مثلت لحظة تخلّص الأدب ونقده من وضعيّة العلم الوسيلة وتحوّله إلى اختصاص قائم بذاته منفتح على الروافد العالمية. إنّ فتح فضاء معرفي لدراسة الظاهرة الدينية هو دعم لهذا الاتجاه وليس تراجعاً عنه. على أن الجامعات العربية الحديثة التي نشأت متأثرة بالنظم الجامعية الأوروبية لم تتقلص فيها دراسة الظاهرة الدينية بسبب انتشار الفكر الحديث، بل السبب في الغالب ضعف هذا الفكر عن التكفّل بقضايا المجتمع، فتظلّ الدراسات الحديثة للظاهرة الدينيّة، وظواهر أخرى من النوع نفسه، مهمّشة بين اختصاصات منعزلة لا تخترق نتائجها في الغالب أسوار الجامعة.

ثم إنّ العلوم الحديثة لم يشتدّ عودها في أوروبا إلا بعد سلسلة طويلة من المواجهات الفكرية، انتهت إلى تحوّل الجامعات الدينية العريقة، مثل بولونيا والسوربون وأكسفورد وليدن إلى منارات للمعرفة الحديثة. ونتج عن هذه المواجهات اختلال في تحديد الظاهرة الدينية والتعامل معها. كان التعايش عسيراً في أوروبا الكاثوليكية، بل ظلّ الصراع شديداً إلى بداية القرن العشرين، ومثلت فرنسا التجربة الأكثر تجذّراً في هذا السّياق. وربما كان التعايش أكثر يسراً في أوروبا البروتستانتية، حيث عدّ اللاهوت مادّة من المواد التي تدرس مع الفلسفة والأخلاق، واتسعت أقسام الأدب (الإنسانيات) إلى دراسة النصوص الدينية دراسة فيلولوجية وأدبية، خاصة نصوص العهد القديم. لكن بعض التيارات البروتستانتية لعبت دوراً معيقاً في حالات أخرى (العديد من الجامعات الأمريكية منعت دراسة نظريات داروين إلى حدّ الثلاثينيات من القرن العشرين، والجدل قد استعيد الآن).

وتشهد أوروبا اليوم نقاشاً خصباً في سبيل تعديل التوازنات التي استقرت عليها الأوضاع في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، أي فترة تأسس العلوم الإنسانية والاجتماعية (انظر مثلاً المشروع الأوروبي لتوحيد برامج التعليم وما يطرحه من مراجعات بسبب اختلاف طرق التعامل مع الظاهرة الدينية في الجامعات، مشروع تطوير تعليم الأديان في فرنسا الذي صاغه الفيلسوف ريجيس ديبريه[11]، تأسيس المعهد الأوروبي لدراسات الأديان، إلخ).

إن فترات الصراع السابقة قد حجبت حقائق جديرة بأن تراجع بعمق في ظلّ التطوّرات العالميّة الحاليّة وهي تستدعي مساهمة الباحثين من مختلف الاختصاصات في دراستها وتحليلها:

أوّلاً، إنّ تحوّل الدين من شعور إلى معرفة لم يحصل إلا باقتباس المعارف الكونية التي كانت متاحة في حدود العصر القديم ثم الوسيط، ومنها الفلسفة القديمة بنظرياتها الميتافيزيقية والفيزيائية والمنطقية واللغوية والنفسية، ولم تتوقّف هذه المعارف عن التطور لكنها أصبحت تشتغل بدورها في لغة دينية. فكل تراث العصر الوسيط لا يمكن إدراكه إلا عبر عمليّة تفكيك لهذه العلاقة المعقدة بين الرافدين الفكريين. هذه المعرفة معطى موضوعي للدراسة، وهي تمثل الجانب الأكبر مما يدعى بالتراث، وهي حاضرة في كل قطاعات هذا التراث حتى الأدب و العلوم. كما أنها ليست إنتاجاً عربياً مستقلاً بنفسه، بل تفاعل خصب مع مجموع المخزون المعرفي للعالم القديم، وقد ساهمت أديان عديدة في صياغته وتكييفه.

(11) Debray (Régis), *L'enseignement du fait religieux dans l'école laïque*, Odile Jacob, 2002.

ثانياً، إن الثقافة لا تقتصر على المكتوب بل تشمل كل مجالات الإنتاج الرمزي للإنسانية، وقد كان للأديان دور هام في توجيهها وضبط وسائل تعبيرها، بل الأديان هي الإنتاج الأعمق تعبيراً عن البعد الرمزي لدى الإنسان. فلا تفهم أغلب الظواهر الثقافية القديمة إلا في إطار استمرارية الوظائف الرمزية رغم تعاقب أديان ودول ومذاهب مختلفة. وليس المكتوب إلا جزءاً صغيراً من هذا الإنتاج الثقافي. كما أن التحوّل من المشافهة إلى الكتابة، ثم علاقة كل منهما بالآخر بعد التحوّل، يمثّلان مدخلاً رئيسياً لفهم ظواهر كثيرة ذات أثر بالغ في بنية الأفراد والمجتمعات.

ثالثاً، إن الدين فاعل من الفواعل التاريخية والاجتماعية، يصنع الحدث كما تصنع به الأحداث. هو أثر ومؤثر ودافع ونتيجة. ولئن كان من الخطأ اعتبار الدين عاملاً مستقلاً بنفسه متعالياً على الواقع الاجتماعي والتحوّلات التاريخية فإنه لا يقلّ خطأ أن يعتبر مجرد انعكاس سالب للعوامل المادية. فهو جدير حينئذ أن يدرس بصفته عنصراً في نظام كلي متماسك ومتطوّر في الآن نفسه، لأنه يمثّل أحد التعبيرات الممكنة عن الوظيفة الرمزيّة وهي بعد أساسي في الإنسانية، كما أنه لغة من اللغات التي تعبّر بها الإنسانية عن بنى مختزلة ومجردة.

رابعاً، إن تفتيت الظاهرة الدينية إلى مجموعة من الأحداث والتجليات تدرس منفصلة عن بعضها بعضاً يؤدي إلى التفريط في جوهر القضية، أي البنى والوظائف المتعاضدة التي تنتج الأنظمة الرمزية. توجد في كل الأديان عقائد وميثات ومحرّمات وشعائر ونحو ذلك، لكن لا يوجد دين ابتدع العقيدة أو الميثا أو المحرّم أو الشعيرة، ما يعني أنه توجد ظاهرة دينية تشترك حولها البشرية بصرف النظر عن التنوعات التاريخية التي يمكن متابعتها عند دراسة ماضي المجموعات البشرية وحاضرها. هذه الظاهرة الدينية لا بدّ أنها

تخضع لمنطق داخلي وآليات اشتغال محدّدة، ولا يغني عرض تنوعاتها عن فهم ذلك المنطق وتلك الآليات. على أن الظاهرة الدينية لا تقتصر على تلك العناصر التي تعتبر تقليدياً مكوّناتها الأساسية (العقائد، الشعائر، المحرّمات، إلخ)، فالعديد من العناصر الأخرى يمكن أن تلحق بهذا التحليل، مثل العنف أو الشعور بالذنب أو التعايش مع الموت أو تخيّل عوالم موازية.. ونحو ذلك من الظواهر ذات الأثر في الماضي والحاضر.

خامساً، إنّ القداسة تخضع لمبدأ التحوّل دون مبدأ التطوّر أو التعاقب، فلا يكون مستبعداً أن العديد من تجليات الحياة الحديثة إنّما تمثل أشكالاً متحوّلة لظواهر دينية موغلة في القدم، ومن هذا المنطلق يمكن دراسة العديد من المواضيع مثل الاعتقاد في الأبراج وعبادة نجوم الفن، واستلاب العقول بوسائل الإعلام، ودوْر الرياضة في امتصاص شحنات العنف أو تأجيجها، والتوجيه الرمزي للمواطنة عبر الأعياد الوطنية والمناسبات الرسمية وتشخيص الفضاءات العمومية وغيرها. كما أن العديد من القضايا الحضارية الجديدة ليست مجرّد قضايا أخلاقية بل هي تدفع اليوم إلى مراجعة عميقة لتصورات رسختها الأديان منذ القديم، ومن تلك القضايا: الإخصاب الصناعي والتوالد دون أبوّة وزواج المثليين واستنساخ البشر.

سادساً، إن المقاربة المعقلنة للأديان بعد ضروري في فهم الحضارات الكبرى التي امتزج تاريخها بتاريخ أديانها، باعتبار هذه الأديان وقائع حضارية ساهمت في هيكلة العقليات لفترات طويلة ومازال أثرها سارياً في الحياة الاجتماعية العامة وآليات التفكير العميقة. والمقاربة المعقلنة لا تتنافى ودراسة كل الظواهر ومنها ما لا يبدو عقلانياً، أو أنه بالأحرى يخضع لعقلانية غير تلك التي تقوم عليها المعرفة العلمية. فالمجتمعات لا تتطوّر بمقتضيات العقل

المنطقي بل عكس ذلك هو الغالب. كما أن العديد من القضايا الراهنة لا تفهم إلا من خلال امتداداتها البعيدة في التاريخ، وعلاقاتها بعصور سابقة كانت اللغة الدينية فيها لغة التعبير عن حاجات الإنسان وتطلعاته، وكانت عميقة الغور في كل ما ينتجه البشر من معارف أو يقدمون عليه من أعمال. وحيث ما أردنا أن نسبر أعماق الذاكرة الجماعية اصطدمنا بالعامل الديني مكوّناً تاريخياً من مكوّناتها.

لقد حان الوقت للخروج من خطة التعامل مع الموضوع الديني بآليات ثقافة الستر، وللمواجهة الشجاعة لوضعنا الثقافي الذي تصحّ عليه عبارة الفيلسوف هيغل بأنه وضع «الشعوب ذات الوعي الغامض بتاريخها». فما كان من صنف «اللامفكر فيه» في الماضي يصبح اليوم من صنف مكابرة الواقع (déni du réel). والخطأ ليس في التراث ولكن في طرق تعاملنا معه. إن كل القضايا المطروحة اليوم يمكن أن تصاغ في قالب عام معروف في علم الاجتماع الديني تختصره أفضل اختصار هذه الفقرة لماكس ڤيبر: «كلّ سلوك سحري خالص أثبت نجاعته بالمعنى الطبيعاني سوف يجد السبيل منطقياً للتكرار في الصورة نفسها وبوفاء شديد. إن هذا المبدأ يتسع ليشمل أيضاً كل مجالات الدلالات الرمزية. إذ يعتبر عادة أن كل انحراف ولو بسيطاً عن الأصل الذي ثبتت نجاعته يمكن أن يحوّل الأصل إلى رسم دون فائدة. لذلك تغدو كل حقول النشاط الإنساني منجذبة إلى وسط الدائرة السحرية للرموز. فهذا ما يفسر أننا نجد داخل الديانات المعقلنة أيضاً أتباعاً يفضلون تحمّل المتناقضات الأكثر حدّة وتحويلها عقائد على إقحام تجديدات (بدع) في المجال الرمزي تتضمن المخاطرة بالنجاعة أو تثير غضب الآلهة أو السلف»[12].

(12) Weber (Max), *Economie et société*. Trad. de l'all 2/ 152.

إن الإصـرار عـلى الإعـادة الـمحـاكـيـة (répétition mimétique) للماضي الذي يعتبر أصل النشأة وسبب المجد المنقضي ينتمي إلى صنف ردود الفعل الدينيّة الأوّلية ذات الشّكل السحري. فيما تمثّل الرغبة الجريئة للخروج من المتناقضات دعماً لعقلانية الديانات الكونية ومنها الإسلام. وهذا هو الحلّ المطروح على الوعي الإسلامي إذا تخلّص من شعور الرعب وتفاعل مع المنعرج الحداثي الذي فتح آفاقاً جديدة للإنسانية وفتح أمامها أيضاً مجموعة كبيرة من المشاكل التي لم تعهدها. التراجع نحو ردود الفعل السحريّة والانغلاق في تصوّر للأمّة مشكّل على شعور الحنين إلى الأمومة هو تراجع عن عقلانيّة الأديان الكونيّة ذاتها.

أرجو أن أقدّم للقارئ بعض المستندات المقنعة لمحاولاتي الربط بين ما يبدو مجالات معرفيّة منفصلة عن بعضها البعض لكنّها تعبّر في رأيي عن ممارسات الفكر المتشعّب: الربط بين دراسات الأديان المقارنة وفلسفة العصر الحديث، بين الانثربولوجيا الدينيّة والسياسية والدراسات الإستراتيجية، بين ميشيل فوكو والحفريات وبول ريكور والهرمنطيقا، بين احترام التراث المتعدّد دون تقديسه والانفتاح الفكري على الحداثة دون تحويلها على مقاس الأديان والعقائد الدينية.

والإسلاميات التأمليّة (Islamologie réflexive) التي اقترحتها في كتابات سابقة تحاول التفكير من خلال التراث البعيد والتراث القريب والحاضر، ومن خلال التجارب الإسلامية والتجارب الأخرى. **وهي تحاول طرح الآراء من خلال المخزون الثقافي للمجموعة المتوجّه إليها بالحديث، لكنّ ذلك لا يعني التفكير من وجهة نظر المجموعة بل المقصود التفكير لها من خلال الأفق الإنساني الذي ينبغي أن تبلغه وتساهم في نحته. فالانفتاح على الآخر ليس تفريطاً في الذات بل**

إثراء لها، والاعتراف بالتعدّد والاختلاف ليس تهديداً للوحدة بل منطلق تحقيقها بشكل واقعي وغير عنيف.

إنّ فصول هذا الكتاب هي جمع تأليفي لأفكار قدّمت بمناسبة محاضرات أو برامج بحث في جامعات عربية وغربية، فلا بدّ أن أتوجه بالشكر إلى كل الذين وفّروا لي فرصة اختبارها ومراجعتها قبل أن تتخذ شكلها النهائي المعروض في هذا الكتاب[13]. وسأكون ممتنّا لكل إضافة أو نقد يوجّهان لي على عنواني الالكتروني profhaddad@yahoo.fr.

تونس، 2006

(13) ذكر الأسماء هو دائماً مجازفة غير مأمونة العواقب، إذ تغيب أسماء كثيرة جديرة بالتنويه. لكني أشكر أوّلا زوجتي الدكتورة عائدة بن حمد التي مافتئت تصبر على غيابي الجسدي والذهني وتنوبني في المهمات الأسرية بما يزيد أعباءها. وأشكر طلبة الدراسات العليا في كلية الآداب بمنوبة (تونس) والزملاء والطلبة في جامعة بولونيا الإيطالية وخاصة الصديق الأستاذ بيار سيزاري بوري، وأشكر المشرفين على مكتبة اللغات الشرقية بباريس وجمعية «باحثات» في بيروت وبرنامج منح البحث ميشيل فوكو وبرنامج أمديست ومؤسسة كنراد أديناور ومؤسسة روكفيلر ومركز آل خليفة وصاحبته الباحثة والكاتبة مي آل خليفة والصديقة د./ نهى بيومي وبقية الزملاء بجامعة البحرين والجامعة الأوروبية ببودابست وخاصة الصديقين د. عزيز العظمة ود. نادية البغدادي، وأشكر الأصدقاء الأساتذة المتابعين لكتاباتي وأخصّ منهم بالذكر د. رضوان السيد ود. عادل خضر والأستاذ جورج طرابيشي.
كما أشكر بالمناسبة بعض الزملاء الذين مافتئوا يعملون على ثلبي وتشويه آرائي وقطع الطريق أمامي، فقد ساهموا بذلك في شهرتي من حيث لا يعلمون.

الفصل الأوّل

العلمانية والإصلاح الديني
حفريّات في التقبّل

1 ـ مطارحات العقل النقدي

أ ـ مقدمات

تطمح الحفريات التي أحاول القيام بها في الثقافة الإسلامية مصاحبة الجهد المجدّد الذي يقوم به بعض الباحثين الغربيين لمراجعة تاريخ الثقافة الدينية في الغرب. وأشيد خاصة بأبحاث الصديق ألان ديليبيرا الذي يشاطرني الشعور نفسه بهول المهمة التي تنتظر الباحثين إذا عزموا على التخلص من مسلمات التاريخ الوضعاني دون السقوط في عدمية نظريات ما بعد الحداثة. وسيكون مفيداً للاستئصاليين العرب أن يراجعوا مثلاً كتابه «العقل والإيمان: حفريات أزمة من ألبرت الكبير إلى يوحنا بولس الثاني»[14]. سيكتشفون أن موقف الكنيسة الكاثوليكية لم يتخلّص إلى الآن من الحلم الديني القديم

(14) Alain de Libera, *Raison et Foi: Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*. Seuil, 2003.

بإخضاع العقل إلى مقتضيات الإيمان. لقد دعا البابا يوحنا بولس الثاني في الرسالة البابوية (Fides et ratio) الصادرة سنة 1993 إلى العمل على الخروج من «مأساة الفصل بين الإيمان والعقل». ما يعني أن الكنيسة الكاثوليكية مازالت تعيش لحظة ابن رشد، وتعتبر الموقف الفلسفي الجدير وحده بالاعتبار موقف توما الأكويني الداعي إلى التوفيق بين الدين والفلسفة على أساس التمييز بين الحقيقتين الإيمانية والعلمية. وهو موقف كان قد وصل إلى أوروبا في خضم الجدل حول الرشدية تخصيصاً والفلسفة عامة[15].

---

(15) تدين الوثيقة في لغة مهذبة انحرافات الفكر الفلسفي الحديث وتدعو إلى العودة إلى الفلسفة الحقة التي تجمع بين العقل والإيمان على غرار ما تجسد تاريخياً مع توما الأكويني. كما تؤكد حقّ الكنيسة في إدانة الضلالات الفكرية. إن ما يثير الانتباه في هذا الموقف أنه يقدم على أنه تواصل لتاريخ الكنيسة وتراثها من مجمع ترانت (عصر الحروب الدينية) إلى فاتيكان الأول (المجمع الذي اشتهر بالمحافظة) إلى فاتيكان الثاني (المجمع الذي عرف بالتجديد). لقد شاع أن فاتيكان الثاني كان تراجعاً عن سابقه وأن مجمعات العصر الوسيط قد أصبحت مجرد ذكرى، لكن ليس هذا ما يبرز من خلال هذه الرسالة. وهي تقدم موقفاً حول قضية العلم والفلسفة والإيمان من النوع نفسه الذي دافع عنه محمد عبده مثلاً قرناً قبل يوحنا بولس الثاني. مع العلم أن عبده كان قد تابع الجدل الذي أثارته قرارات فاتيكان الأول، وحاول أن يثبت أن الإسلام أكثر انفتاحا في هذه القضية (راجع كتابنا: **محمد عبده**، م م). كما يستند الموقف البابوي إلى المفهوم المركزي نفسه الذي استند إليه عبده، أقصد مفهوم «العقل السليم» الذي يتحدد مستوى سلامته من خارج العقل، وإلى مصادرة التقاء العقل والإيمان حول الحقيقة التي لا يمكن أن يبلغها أحدهما بمعزل عن الآخر، فكل حقيقة لا تصدر عن التعاون بينهما هي حقيقة عرجاء. والمؤسف أنّ البابا يوحنّا بولس الثاني الذي كان من أشد المعارضين للحرب ضد العراق وشهد عهده تقارباً مسيحياً إسلامياً =

ولنتذكر، دون السقوط في تمجيد الذات والاعتصام بالماضي، أن الكنيسة كانت قد منعت سنة 1277 تدريس الفلسفة الرشدية وكفّرت القائلين بها، بعد أن نسبت إلى ابن رشد نظرية الفصل بين الحقيقتين. أقول: دون تمجيد الذات، لأن الموقف الإسلامي لم يكن مختلفاً، وقد أعدم فكر ابن رشد في العالم الإسلامي بوسائل أخرى. فهذا يؤكد وجود عقل ديني مشترك تقدّم الثقافات خطابات مختلفة للتعبير عنه. والثقافة الدينية المسيحية تبحث، مثل الإسلام، عن طرق التوفيق بين العقل والدين؛ والفارق الرئيسي بين 1277 و1993 لا يرتبط بطبيعة المشاكل الفكرية المطروحة وحسب بل يرتبط بوضع المؤسسات الثقافية والتعليمية. أصبحت هذه المؤسسات مستقلة عن الكنيسة، فلم يعد ممكناً لرسالة بابوية أن تحدث تأثيراً مباشراً في برامج جامعة باريس، عكس ما حدث في القرن الثالث عشر عندما منع تدريس الفلسفة بقرار كنسي. لكننا إذا تأملنا القضية من زاوية ثانية، من زاوية الوضع الإيماني، نرى أن كل الأديان تواجه صعوبات فلسفية جمة في مواجهة العالم الحديث، وأن العسر ليس منحصراً في الانتماء إلى هذا الدين أو ذاك. وإذا كانت الرشدية قد مثّلت لحظة من لحظات الفكر الديني اليهودي والمسيحي والإسلامي على حدّ سواء، فما الذي يمنع المسلمين اليوم من الانفتاح على تجارب الفكر المسيحي من الأزمة الرشدية في القرن الثالث عشر إلى مجمع فاتيكان الثاني، ومن الإصلاح البروتستانتي

= منقطع النظير لم يذكر فيلسوفاً عربياً واحداً ضمن قائمة فلاسفة العصر الوسيط الذين استشهد بهم في قضية العلاقة بين الدين والفلسفة. راجع:
Jean-Paul II, *La foi et la raison. Lettre encyclique Fides et ratio*. Documents d'Eglise. 1998.

إلى قيام العلمانية، ومن هرمنطيقا أوريجين وآباء الكنيسة إلى الفلسفة الهرمنطيقية الحديثة لشليرماخر وغادامير؟

ما يمنعهم عن ذلك هو رسوخ الوهم لديهم بأن الغرب قد خرج من عصر الدين. إذا كان المقصود بالخروج من العصر الديني نشأة خبرات إنسانية تنافس مجال التفكير بواسطة الرمز والاستعارة والميثا، أو كان المقصود التحرّر من السلطة المباشرة التي يمارسها رجال الدين في المجتمع، أي في سلوك الأفراد وأفكارهم وسير المؤسسات السياسية والاجتماعية والتعليمية، فإن الخروج من العصر الديني هو قدر كل المجموعات البشرية. وقد بدأت هذه الظاهرة في الإسلام منذ القرن الأول من ظهوره، عندما تحولت الخلافة إلى ملك، كما قال ابن خلدون. ثم اتخذت منحى فكرياً متيناً عندما التحم النظام الرمزي الإسلامي بالفلسفة الهيلنستية في القرن الرابع من الهجرة (العاشر ميلادي). بل إن عقيدة ختم النبوة في الإسلام قابلة أن تؤوّل على أنها إعلان نهاية الوحي والدين وسيادة العقل والاختبار. أما إذا كان المقصود اختفاء الظاهرة الدينية من الوجود فذاك ما لا تشهد به الوقائع. إلا أن المفارقة بالنسبة إلى الثقافة العربية هي أن هذا الوهم يغذّيه اتجاهان متناقضان: الاتجاه الاستئصالي الذي يحلم بتحقيق نبوءة المراحل التاريخية الثلاث كما تصوّرها أوغست كونت، والاتجاه الأصولي الذي يحلم أن تتطور المعارف والتقنيات ويظل الفكر مشدوداً إلى أنماط اجتماعية وروحانية لا يمكن أن تتحقق إلاّ في تجمعات ديمغرافية محدودة وعوالم منفصلة عن بعضها بعضاً وآليات تنظيمية بسيطة.

يمنع هذا الوهم الأصوليين من استعادة التواصل الطبيعي بين الإسلام ومجموع الأديان التوحيدية، كيف يمكن أن تخصص عشرات الآيات من القرآن للحديث عن هذه الأديان ولا تقوم في

الثقافة الإسلامية المعاصرة مباحث للأديان المقارنة؟ وإذا كانت نشأة الإسلام لصيقة بتاريخ هذه الأديان، فلماذا تقف إمكانيات المقارنة عند فترات النشأة، مع أن التقارب في النشأة يفترض تقارباً في تعرجات المصير؟

ويمنع هذا الوهم الاستئصاليين من التفكير في تاريخ جديد للعلاقة بين الدين والفلسفة والعلم. التاريخ الوضعاني يختصر في الشكل السردي الآتي: عاش العالم ألف سنة تحت اضطهاد الدين ورجاله، ثم جاء العلم فأخرج البشرية من الظلمات إلى النور. إنه مجرد قلب للسردية الدينية التي تفصل بين عصر الأوثان وعصر الأديان. أما الموقف النقدي فيأخذ بعين الاعتبار تشعّبات القضيّة. ففكر الحداثة، من الأنوار إلى الأيديولوجيات الوضعانية للقرن التاسع عشر، يمثل في جانب منه إعادة صياغة معلمنة للنظريات الوسيطية التي كانت تصاغ في لغة دينية (أقول في جانب منه، كي لا أقع في التعميم مابعد الحداثي الذي يساوي بين كل الأفكار والوضعيات باعتبارها خارجاً لا قيمة له بالمقارنة بالخطاب). والحداثة التي قامت على الفصل بين الإيمان والعقل لم تنشأ فجأة مع الأنوار بل جاءت نتيجة التحوّلات التي شهدها الفكر الديني نفسه، فعندما حاولت الكنيسة في القرن الثالث عشر إخضاع كل المجال الثقافي إلى سلطتها المباشرة مهدت لحركة الفصل بين الدين والفلسفة كما تجسدت لاحقاً مع ديكارت وسبينوزا وكانط. لا يمكن تمثل هذين المعطيين دون إعادة الاعتبار لقضية الإصلاح الديني المسيحي، باعتبارها لحظة محوريّة في الانتقال من العصر الوسيط إلى الحداثة.

وعموماً، يقلّص هذا الوهم إمكانية أن يساهم الفكر العربي في الحركة التجديدية الرامية إلى إرساء تاريخ أفكار يخرج من المركزية الأوروبية، مركزية العقل المطلق، إلى تاريخ تعدّدي يقحم العقلانيات

المختلفة في صلب اهتمامه، ومنها العقلانيات الدينية التي تمثل المدخل الحقيقي لفهم الماضي الغربي في العصر الوسيط والماضي الإسلامي المتواصل إلى الآن. إن استفادة الإسلام من هذا التوجه تربو على استفادة الغرب، فهي استفادة مضاعفة تحقّق مكسبين: إعادة الاعتبار للجانب الكوني للثقافة الإسلامية (ولكونية الدين الإسلامي نفسه) وإعادة الاعتبار للتراث الديني والفلسفي في الماضي الإسلامي.

كنت طرحت من هذا المنطلق مشروع دراسة الإصلاح الديني، باعتبار هذا الإصلاح ظاهرة من الظواهر التي تكتسب معانيها العميقة بالحفر في مكوّناتها الأساسية المشتركة بين مختلف تجارب الوعي البشري. إن تقديم مقاربة لقضية الإصلاح الديني تقوم على منهجية مقارنة وتتجاوز الحدثي نحو البنى الأكثر عمقاً في الوعي مشروط بمراجعة جذرية للتمثلات السائدة حول الإصلاح الديني في تجربتين مختلفتين، التجربة المسيحية التي كان مصيرها النجاح والتجربة الإسلامية التي ما انفكت تتعثّر. سوف نناقش في موضع آخر دعاوى تخصيص المسيحية بإمكانية الإصلاح أو تبعات مسخ الإصلاح الإسلامي في تاريخوية أصولية. إنما نسعى هنا إلى محاورة التقبّل العربي لواقعة الإصلاح الديني المسيحي، كيف فهمه وكيف قاس عليه الإصلاح الإسلامي؟ ما كانت وسائل هذا الفهم وآثاره؟

ب ـ مسالك

من نافلة القول التذكير بأن التقبّل يلزم أوّلا المتقبّل ويعكس اهتماماته، بل يختزل رغبته الدفينة في تشكيل التاريخ على مقاس ما يتمناه للمستقبل. منذ أكثر من قرن كتب جمال الدين المعروف بالأفغاني (1839 ـ 1896):

«إننا لو تأملنا في سبب انقلاب حالة أوروبا من الهمجية إلى المدنية نراه لا يتعدى الحركة الدينية التي قام بها لوثر وتمت على يده. فإن هذا الرجل الكبير لما رأى شعوب أوروبا زلت وفقدت شهامتها من طول ما خضعت لرجال الدين ولتقاليد لا تمت بصلة إلى عقل ويقين قام بتلك الحركة الدينية ودعا إليها أمم أوروبا بصبر وعناء وإلحاح زائدين (...). ومن هذه المنافسة بين الفريقين تولدت المدنية الحديثة التي نراها ونعجب بها»[16].

وكتب شبلي شميّل (1860 ـ 1917):

«وعندي أنه لولا الثورة الدينية التي أثارها مذهب لوثر لا يعلم إلى أي دركة كان الإنسان قد انحط في أوروبا. فهذا المذهب أقل تقييداً للعقل من المذاهب الأخرى. ولو بحثنا عن أسباب الثورة الفرنساوية التي دفعت العالم في ميدان التقدم أجيالاً لوجب علينا أن نقول إن ثورة لوثر هي التي مهّدت لها السبيل»[17].

شخصيّتان بارزتان، تمثّلان تيارين فكريين متنافسين، لكنهما تتفقان حول التصور نفسه للإصلاح الديني الذي ثوّر أوروبا المسيحية: حدث نشأ من عدم، مثل معجزات الأنبياء. إذا نشأ الإصلاح عاد للدين نقاؤه الأول واستعاد دوره الباهر في مجرى الأحداث، هذا طموح المناضل الديني: أن تتكرر المعجزة. أما طموح المناضل العلماني فهو أن تنسخ معجزة الإصلاح معجزة الدين نفسه، فينغلق تاريخ من الكبت العقائدي وتنفتح صفحة جديدة قيمها

(16) نقله عبد القادر المغربي في: **جمال الدين الأفغاني**، ذكريات وأحاديث. مصر، دار المعارف، 1948. ص 95- 96.

(17) **فلسفة النشوء والارتقاء**، ط 1، 1884، ط بيروت، 1983. ص 31.

حرية الفكر والتعبير والعقيدة. لكن الإصلاح الديني في أوروبا المسيحية لم يكن هذا ولا ذاك، وإن أراده التقبل العربي هذا أو ذاك. لماذا هذا الإصرار على تاريخ للغير طلّقه أصحابه، سوى أنه تعبير عن أحلام الذات المتطلعة إلى مستقبل متحرّر من التاريخ؟

ويبدو أنّ ثمّة مسالك رئيسية ثلاثة لتقبّل الفكر العربي الإسلامي الوقائع التاريخية والثقافية للإصلاح الديني المسيحي وهي: **الأزمة الدينية للمسيحية العربية، الليبرالية في فرنسا ما بعد الثورة، التأويل الماركسي للتاريخ الأوروبي.**

لنلاحظ أن هذه المسالك الثلاثة مختلفة في أطرها المكانية، لكنها مشتركة في الإطار الزماني، وهو القرن التاسع عشر. لذلك ظلّ التصوّر العربي للإصلاح الديني المسيحي، ثم للإصلاح الديني عامة، تصوّراً مشدوداً لظروف القرن التاسع عشر وتقلباته السياسية ومسلماته الفكرية وأزماته الكبرى.

كانت الإشارات إلى الإصلاح المسيحي شحيحة قبل القرن التاسع عشر، وكانت تتميز في الغالب بميسمين، أولهما إن الإصلاح المسيحي يدعم الإيمان الإسلامي بأن المسيحية قد حرّفت، وثانيهما إن الإصلاح المسيحي يقترب من الإسلام في قضايا دينية أساسية مثل منع الرسوم ورفات القديسين (reliques) التي كانت تختلط في التقبل الإسلامي بمنع عبادة الأصنام. فتقبل الحدث اندمج في الغالب في شعور الاستعلاء الديني لدى المسلمين، رغم أن بعضهم كان يعاني الاضطهاد في عهد محاكم التفتيش الإسبانية. وكان الاصطدام المباشر بين المسلمين السنة والكاثوليك عنصر تقارب بين الإسلام والبروتستانتية.

وقد احتفظت المراجع السابقة بعديد الإشارات. من ذلك مثلاً ما ذكره أحمد بن قاسم الأندلسي المشهور بأفوقاي (ت بعد 1638)

صاحب كتاب «ناصر الدين على القوم الكافرين»[18]، فقد أورد في الباب الحادي عشر في ذكر بلاد فلنضس (Flandres) أي هولندا الحالية: «ظهر في تلك البلاد رجل عالم عندهم يسمى بلطري (= لوثر) وعالم آخر يسمى بقلبن (= كالفن) وكتب كل واحد منهما ما ظهر له في دين النصارى عن التحريف والخروج عن دين سيّدنا عيسى والإنجيل وأن الباب برومة يضلون (كذا) الناس بعبادة الأصنام وبما يزيدون في الدين بمنع القسيسين والرهبان من التزويج وغير ذلك كثير. ودخل في هذا المذهب جميع أهل فلنضس، أعني الجزر السبع، وقاموا على سلطانهم إلى الآن. وهم أيضا على هذا المذهب أهل سلطنة الإنجليز. وكثير منهم بفرنجة وحذرهم علماؤهم من البابا ومن عبادة الأصنام وأن لا يبغضوا المسلمين لأنهم سيف الله في أرضه على عباد الأصنام، وبسبب ذلك لهم ميل إلى المسلمين».

لكن مثل هذه الإشارات لم تلق اهتماماً كبيراً. ولم تبدأ رحلة البحث عن وقائع الإصلاح المسيحي إلا خلال القرن التاسع عشر، الذي مثّل نقلة نوعية في التقبل العربي والإسلامي لحدث الإصلاح المسيحي. وقد استمد الفكر العربي تصوراته الأولى للحداثة من الفكر الفرنسي خاصة، فلا عجب أن ينخرط دون كبير وعي في رؤية فرنسية للإصلاح الديني تناسب خاصيات العلاقة بين التاريخ الفرنسي والإصلاح. فمن القرن السادس عشر إلى الثورة الفرنسية صمدت فرنسا، «البنت البكر للكنيسة» كما كانت تسمى، أمام توسع الإصلاح المسيحي، فكأن واقعة سانت برتليمي (1572) قد أوقفت زحف الإصلاح وقسمت أوروبا إلى شمال ذي أغلبية بروتستانتية وجنوب

---

(18) أفوقاي، ناصر الدين على القوم الكافرين، ط. الدار البيضاء، 1987. ص 105 ـ 106.

ذي أغلبية كاثوليكية. ثم بعد الثورة التي قام فيها البروتستانت بدور مهم، أصبحت العلمانية هي المطلب الرئيسي للبروتستانت أنفسهم لأنها تمثل حماية لهم بصفتهم أقلية، ولم تعد لقضية الإصلاح الديني في هذه الظرفية أهمية أولى.

نشأت في ظل التبسيط المفرط سردية نشوئية تضع ثلاث مراحل للحداثة، مرحلة لوثر في القرن السادس عشر، ثم مرحلة الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر، ثم المرحلة البلشفية في القرن العشرين. . أي التقدم تباعاً من الإصلاح الديني إلى إقصاء الدين عن الفضاء العام إلى إقصاء الدين عن الوجود. وقد جاء رد الفعل الإسلامي متكيفاً وطبيعة هذا البناء السردي. كان الموقف يميل إلى التفاعل عندما كان يظهر من هذا البناء الدور الأول، ثم أصبح توجّساً عندما برز الدور الثاني منه، وأخيراً تحوّل إلى رفض ومعاداة عندما اكتمل البناء. لكن هل تُعتبر تلك السردية وفيّة في تلخيص التاريخ الغربي نفسه، فضلاً عن صلاحيتها أن تكون نموذجاً أوحد لبلوغ الحداثة؟

هذا الفصل محاولة في تفكيك التقبل قصد الدفع نحو إعادة التفكير في القضية.

2 ـ سرديّة الإصلاح في التقبّل العربي

أ ـ من الأيديولوجيا إلى التاريخ

لم تنشأ الأوهام العربية حول الإصلاح المسيحي من عدم، بل هي قراءات أيديولوجية لقراءات كانت منتشرة في أوروبا القرن التاسع عشر، هي بدورها قراءات أيديولوجية لحدث سابق. النزاعات السياسية والحربية بين الكاثوليك والبروتستانت في القرنين السادس عشر والسابع عشر تحوّلت، في القرن التاسع عشر، إلى نزاعات

أيديولوجية. كان محور التنازع في أوروبا هذا الاختلاف الديني بين المذهبين، لكن التنازع تحوّل بعد الثورة الفرنسية إلى تنازع سياسيّ بحت، طرفاه الملكية الدستورية والجمهورية. وقد دفعت وقائع الثورة الفرنسية إلى إعادة تأويل لحظة الإصلاح ذاتها، وكان الفكر الفرنسي ميداناً خصباً لهذا الإنتاج لأنه ظل طوال القرن التاسع عشر يبحث عن حل للقضية الدينية وللشرعية الثورية في آن واحد. وإذا كانت العلمانية قد منعت تواصل الحروب الدينية فإنها لم تمنع أن يكون القرن التاسع عشر قرن الحروب التأويلية حول الماضي، وقد بدأ التعرف العربي على واقعة الإصلاح في هذا السياق بالذات.

كان الفكر الأوروبي يحاول بناء مسار معقلن لتاريخه الحديث، وكان الفكر العربي يحاول اقتباس سرّ التفوق الأوروبي. إنّهما مساران أيديولوجيان قويان أورثا أوهاماً متصلبة احتفظ بها الفكر العربي وتخلص الفكر الأوروبي اليوم من الجزء الأكبر منها. لقد حمل القرن العشرون معالم هدنة أوروبية في مجال التنافس الأيديولوجي بين النظرتين الكاثوليكية والبروتستانتية لماضي القارة الهرمة. وتزامنت هذه الهدنة مع نشأة خطاب العلوم الإنسانية والاجتماعية في شكله الجديد وتحرّر المؤسسات الجامعية من ضغط الانتماءات الدينية. خفّ شعور المؤرخ بأنه مناضل من أجل هذه القضية أو تلك، أو أنه حامل لمفاتيح التفسير النهائي للتاريخ.

أصدر عالم الاجتماع الألماني ماكس ڤيبر (1869 ـ 1920) في بداية القرن العشرين كتابه المشهور «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية» (1904 ـ 1905، الصيغة النهائية 1920) [19]. ردّ في هذا الكتاب النظرية الماركسية التي تجعل الإصلاح الديني انعكاساً لبداية الرأسمالية. لم

(19) نقله إلى العربية محمد علي مقلد، مركز الإنماء العربي.

تكن قضية الإصلاح الديني بيت القصيد، بل السؤال موضوع النظر هو تفسير أسباب نشأة الرأسمالية، وهل هي أسباب مادية بحتة أم ثقافية أيضاً؟ ثمة بعض التعسف في اختزال التفسير الماركسي في المادية، وثمة تعسف أكبر في اختزال الأطروحة الڤيبرية في كونها ردّاً على الماركسية. لكن هذه المسألة تتجاوز موضوع بحثنا، خاصة أن الإطار السوسيولوجي الڤيبري لم يكن متخلصاً بدوره من وضعانية القرن التاسع عشر. فمن وجهة نظر المؤرخ المعاصر فرنان بروديل، ليست الرأسمالية وليدة القرن السادس عشر أصلا[20]. لقد تعرضت أفكار ڤيبر إلى انتقادات ومراجعات عديدة، لكنها تظل طريفة ومعاصرة[21]. ذلك أنها خففت من غلوّ القرن التاسع عشر في تصوّر العلّية تصوّراً خطيّاً آليّاً، وأقحمت تفسيراً متعدّد الوجوه متداخل العلّيات والأسباب والعوامل. في نظر ڤيبر، لم ينشأ العالم الحديث (الرأسمالية) بسبب البروتستانتية، كما لم تنشأ البروتستانتية بسبب بوادر التنظيمات الرأسمالية، كانت النشأة متداخلة وليس ثمة آلية صارمة في تفسير التقارب بين سلاسل من الأحداث.

ماكس ڤيبر، المعاصر للأفغاني وشميّل، كان يدافع عن

(20) Braudel (Fernand), *Civilisation matérielle, économie et capitalisme XV- XV siècles*. A. Colin, 1979.

(21) يراجع مثلاً:

Raynaud (Philippe), *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*. PUF, 1987.

Bernard (Philippe) et autres, *Protestantisme et capitalisme: la controverse post-wéberienne*. Collin, 1970.

وأيضاً تيرنر (براين)، **علم الاجتماع والإسلام**. دراسة نقدية لفكر ماكس ڤيبر. ترجمة د. أبو بكر أحمد باقادر، جدّة، 1990.

«الأخلاق» عاملاً من العوامل الفاعلة في التاريخ، لكن ليس الأخلاق بالمعنى المعياري، أخلاق النقاء التي تميّز بشراً مختارين يقودون إصلاح البشرية. طبعاً لم يقرأ الأفغاني ولا شميل كتاب ڤيبر، لكن الغريب أن جيلين من المثقفين العرب بعدهما قد أعرضا أيضاً عن قراءته. كان ڤيبر يوضع بحسب التصنيف الماركسي في خانة المثالية، وبحسب التصنيف الأصولي في خانة الإلحاد، فقد حاطت به إدانة الطرفين. وإذا كانت أطروحة ڤيبر قابلة أن تقرأ بأكثر من طريقة فإن المهم، بالنظر إلى موضوعنا، كونها تخفف من حدة التفسير الخطّي وتفتح مجال التفسير بالاستتباع. ولقد قدّم تلميذه أرنست ترولتش، اللاهوتي وعالم الاجتماع، الصياغة الأكثر وفاء لنظرية تعددية في تفسير الأحداث الكبرى، وأثبت أن العلاقة بين العالم الحديث والإصلاح الديني علاقة قائمة لكنها غير مباشرة، بل غير مقصودة في أغلب الأحيان، فهي علاقة استتباع لا علاقة علّية. ولا وجود لخط مستقيم يتواصل من لوثر إلى القرن العشرين، رغم أهمية اللحظة اللوثرية في فتح صفحة جديدة من التاريخ الإنساني. فالبروتستانتية فتحت طريق الحضارة الجديدة عندما غرست الشعور بالفردانية والاكتفاء في الشعور الديني، وأثمر هذا الغرس لاحقاً في كل ميادين الحياة الاجتماعية. ولم يكن هذا الدور مقصوداً بل الأقرب أن يكون مذموماً بالنظر إلى المقاصد الأصلية. لقد ساعدت البروتستانتية على ولادة العالم الحديث، لكن هذا العالم نشأ مستقلاً عنها. وفيما كان الإصلاح الديني يطمح إلى تجديد المثل الثقافية للعهد الديني فقد أسهم دون قصد في تشييد مثل جديدة وغير مسبوقة[22].

---

(22) يراجع:
Troltsch (Ernest), *Protestantisme et modernité*. Trad. de l'all., Plon, p. 45.

ثم جاء لوسيان فابر (1878 ـ 1956)، أحد مؤسسي ما يعرف بمدرسة الحوليات التاريخية، فنشر بدوره سنة 1928 كتاباً عن لوثر[23]. لم يقدم الكتاب ترجمة تضاف إلى ترجمات لوثر الكثيرة بل فتح مجالاً للتجديد المنهجي وللمقاربة النفسية للظاهرة الدينية. كما فتح صفحات التاريخ لتشمل أيضاً تاريخ الشعور الديني، منبهاً إلى مخاطر الإسقاط بين العصور، محلّلاً ما ترتب على الإسقاط من أوهام ومغالطات في عصر المواجهة بين الإكليروس وخصومه. وقد طوّر فابر أفكاره في دراسة ممتازة حول رابليه وحقيقة الإلحاد في العصر الوسيط، جاءت تفنيداً جديداً وغير معلن للماركسية المدرسية المقسمة كل ثقافات التاريخ بين مثالية أو مادية[24].

بدأ القرن العشرون حينئذ بمراجعات جذرية حول لوثر وقضية الإصلاح الديني كانت هذه الأسماء الثلاثة (ڤيبر، ترولتش، فابر) محطاتها المتميزة. وهي مراجعات قطعت مع التاريخ الموجّه مذهبياً الذي يجعل لوثر والإصلاح الديني قضية أيديولوجية تواصل بالقلم عهد الحروب الدينية. بل لم تكن مجرّد مراجعات وإنّما كانت فتحاً لمجال علمي يهمّش الأيديولوجيات وهمومها. فتجاوزت الجدل المذهبي الذي كان قد استفحل بنشر راهب من طائفة الدومينيك يعمل موثقاً في الفاتيكان كتاباً ضخماً حول لوثر تميّز بالعنف

---

(23) Febvre (Lucien), Martin Luther, un destin. Paris, 1928.

(24) صدر هذا الكتاب سنة 1942. ومن المعلوم أن المنهجية المانوية المنسوبة إلى ماركس لها امتدادات عربية مثل: طيب تيزيني وحسين مروّة وغيرهما. راجع المقدمة المنهجية المهمة لفابر في الكتاب المذكور:
Le problème de l'incroyance au XVI siècle. La religion de Rabelais. 1942.

والتجريح. وقد أثار الأب دينفل بكتابه هذا ردود فعل مختلفة (أعاد الأب باكييه تنظيم مادة الكتاب وخلصه من الفقرات الجارحة ونقله إلى الفرنسية بين 1910 و1916). فجادله سنة 1911 كاتب كاثوليكي ينتمي إلى طائفة اليسوعيين، هرمان غريسر، وردّ عليه اللاهوتي البروتستانتي شيل في كتاب نشر في 1916. وفي سياق هذا الجدل الموجه مذهبياً تنزلت أطروحة ترولتش التي كنا أشرنا إليها. وقد جمع ترولتش بين الكتابة في علم الاجتماع والكتابة في اللاهوت؛ ويعدّ من المجددين الجذريين في الفكر الديني المسيحي وأحد روّاد تاريخ الأديان في شكله الحديث. ومنذ ڤيبر وترولتش وفابر صدرت عشرات الكتب والدراسات التي غيّرت جذرياً التصورات السائدة حول مسار الدين في العصر الحديث.

لم تنته هذه الحركة الفكرية إلى مراجعة لتاريخ الإصلاح وحسب، فقد ساهمت بقوة في تجاوز معرفي وفلسفي لفكرة المراحل التاريخية المتعاقبة ودعوى نهاية الدين في المجتمعات الحديثة. ولعل الفقرة التالية للمؤرخ جاك لوغوف، مقتبسة من تصديره لكتاب ڤيبر «الأخلاق البروتستانتية»، تقدم أفضل تلخيص للرؤية الحديثة التي لما تبلغها الحداثة العربية، يقول:

> «إن فكرة عصر يزعم أنه جاء قطيعة مع العصر الوسيط وتدشيناً لأزمنة جديدة كلياً، «الأزمنة الحديثة»، لهي فكرة تبدو لي عاجزة عن الصمود في وجه الامتحان التاريخي الجدي. لقد نحت مفهوم النهضة مؤرخون خدرهم التخصص في الفن ثم في الأدب بدرجة ثانية. ثم وسعوا هذا المفهوم دون مبرر وجعلوه شاملاً كل مجالات التاريخ الأوروبي (...). إن العصر الوسيط الممتد لم يترك الساحة للأزمنة الحديثة إلا ببطء شديد، بعد ظهور علوم القرن السابع عشر ومذهب التطور في القرن الثامن عشر، ثم الثورة

الفرنسية، ثم الثورة الصناعية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهذه الأخيرة هي الحدث الأشد وقعاً»[25].

لنتأمّل هذا النقد الذي يوجهه لوغوف للكتابة التاريخية الوضعانية وغمزه من طرف خفي جون بول سارتر، الذي أشهر عبارة «الأزمنة الحديثة» عندما اتخذها عنوانا لمجلته. أما الفكر العربي الذي تتنازعه الأصولية والاستئصالية فما زالت تغلب عليه النظرة إلى التاريخ نظرة أسطوريّة، فيتصوّره خطيئة أو خلاصا. تنظر الأصوليّة إلى انبثاق الحداثة على أنّه الخطيئة، وتنظر الاستئصاليّة إلى انبثاق الحداثة على أنّه الخلاص. ماذا لو كانت الحداثة مساراً معقّداً مضنياً لا ينبثق انبثاق المعجزات؟

لم يتابع الفكر العربي تلك المجادلات في تفاصيلها «العالمة»، فقد اكتفى بالانخراط في المناخ الذي تنزلت فيه، مناخ التنافس بين الكتّاب الكاثوليك والكتّاب البروتستانت حول تأويل سرّ القوة الأوروبية، ذلك السرّ الذي كان ينشده المسلمون بلهفة. كان البروتستانت يساندون مسارات العلمنة ويصوّرون العالم الحديث على أنه نشأ في رحم البروتستانتية، فيما كان الكاثوليك يعارضون علمنة الحكم والتعليم ويواجهون الموقف العلماني للبروتستانتية بمجادلات لاهوتية حول الأصول. وقبل أن يتحوّل هذا الجدل برمّته إلى معارضة بين الدين والحداثة، كان قد نشأ جيل من النشطاء المسلمين الذين أخذوا على عاتقهم مهمّة الإصلاح الديني الإسلامي على غرار

(25) يراجع:
Weber (Max), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme.* Trad. de l'all., Préface de Jacques le Goff, Plon, 1964.

ما فهموه إصلاحاً دينياً في أوروبا، معتبرين الإصلاح الديني المفتاح المنشود لاستعادة القوة المفقودة.

ب ـ الإصلاح المعجزة

الزمان: بداية الثلث الأخير من القرن التاسع عشر. المكان: إحدى دور القاهرة القديمة. كان جمال الدين القادم إلى مصر بدعوة من وزيرها رياض باشا يقرئ حفنة من المحيطين به كتباً يملك وحده نسخاً منها، بعضها في الفلسفة وبعضها في التصوف، ويعدّهم إلى المشاركة في حركة إصلاح ديني بدت له المسلك الصحيح لاستعادة القوة والريادة في المجتمعات الإسلامية واقتحام غمار التمدن الحديث.

بعد عشرين سنة من هذا الحدث، كان جمال الدين قد هرم وفقد الأمل، جلس يحدّث حفنة من المحيطين به عن تجاربه المرّة في الإصلاح، تذكّر يوماً لوثر، وجال بخاطره ما كان يعرف عنه من معلومات، فأنشأ يقول ما نقلناه أعلاه: «إننا لو تأملنا في سبب انقلاب حالة أوروبا من الهمجية إلى المدنية نراه لا يتعدى الحركة الدينية التي قام بها لوثير (كذا) وتمت على يديه». تحمل هذه الجملة وحدها كل مواصفات الخطاب العربي في العصر الإصلاحي:

أوّلاً، فكرة الانقلاب، وقد كان يسمى قبل الفترة الحديثة معجزة أو كرامة ثم صار يدعى بعدها ثورة. حدث ينبثق من لا شيء ويقلب دفعة واحدة مجرى التاريخ.

ثانياً، التقابل بين الهمجيّة والمدنيّة بديلاً عن التقابل القديم بين الإسلام والجاهلية. لقد دفع الاطلاع على الحضارة الجديدة إلى محاولة إقحام الإسلام في شعار العصر وهو المدنية. إذا كانت الأديان قد هذّبت النوع البشري وهيأته إلى ما وصل إليه الآن،

فالإسلام جزء من هذا التهذيب. كان جزء من الخطاب الأوروبي يعمّق التناقض بين العصر الوسيط، المظلم الموحش، والمدنية الحديثة. فمضى الخطاب العربي يعمق معه هذا الشعور ولكن من دوافع أخرى، وبشرط أن يقف العصر الوسيط عند الحدود الجغرافية الأوروبية ولا يتعداها نحو أرض الإسلام، أو يتعدّى تلك الحدود، ولكن بعد القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي فيعتبر جزءاً من الانحطاط. كانت دوافع الخطاب الحداثي الأوروبي إلى تلطيخ العصر الوسيط الطعن في الشرعية التاريخية التي كانت تستند إليها القوى المحافظة. أما دوافع الخطاب الإصلاحي العربي فهي قطع المدنية الجديدة عن المسيحية، كي لا يبدو الاقتباس من أوروبا اقتباساً من دين منافس. وكان هذا الخطاب يسعى أيضاً إلى إثبات أن النهضة بعد الانحطاط أمر ممكن.

ثالثاً، عبارة «لا يتعدّى»، كأنّ تاريخ أوروبا يقف عند عصر الإصلاح الديني، فما كان أفقاً للتجربة الأوروبية يصبح حداً في التصور العربي لمستقبل المجتمعات العربية. إذا تحقق الإصلاح الديني عمت المدنية، أما العلم والثورة الصناعية والأنظمة السياسية الحديثة فهي مجرد مكاسب للاستيراد وقضايا ثانوية بالمقارنة بالقضية الأم[26].

أخيراً، مهمة الإصلاح قام بها رجل وتمّت على يديه، أي أن الظروف الاجتماعية بمختلف أنواعها لا يحسب لها حساب أمام عزم الفرد إذا قرّر النهوض بأمته.

لقد ظلت السردية العربية حول الإصلاح الديني سجينة هذه

---

(26) راجع التمييز بين الحد والأفق كما عرضه عبد الله العروي مستوحياً عن غادامير في: **مفهوم العقل**، بيروت، الدار البيضاء، 1996، ص 33.

المواصفات، بل الإصلاح عموماً، الذي يرتبط في الثقافة السائدة بانبثاق البطل الفرد دون العمل الجماعي الدؤوب في سبيل تغيير الأوضاع.

يواصل جمال الدين واصفاً بطل الإصلاح:

«إن هذا الرجل الكبير لما رأى شعوب أوروبا زلت وفقدت شهامتها من طول ما خضعت لرجال الدين ولتقاليد لا تمت بصلة إلى عقل أو يقين قام بتلك الحركة الدينية ودعا إليها أمم أوروبا بصبر وعناء وإلحاح زائدين. فأصلح بذلك أخلاقهم وقوّم اعوجاجهم وطهّر عقولهم، ونبههم إلى أنهم ولدوا أحرارا فلماذا استعبدهم المستعبدون؟»

إن جمال الدين لا يصف لوثر بل هو يصف نفسه، أو يصف ما أراد أن يكون. كان يلقي هذه الكلمات في السجن الذهبي الذي فرضه عليه عبد الحميد الثاني وهو يشعر بالفشل، لكنه كان يحتاج إلى أن يطمئن أن فشله ليس نتيجة خطأ في التدبير أو ضلال في قراءة التاريخ. الإصلاح جزء من البراديغم النبوي: شخص متميّز ينبعث داعية للصلاح فإما أن يطيعه قومه أو ينبذوه، فإذا أطاعوه أفلحوا وإذا عصوه حاق بهم الهلاك. الإصلاح ضرب من علمنة النبوة، إذ يتحوّل المصير من معطى غيبيّ إلى معطى تاريخيّ يتحقق في الحياة الدنيا.

بيد أنّ لوثر التاريخي كان على نقيض من لوثر الذي تصوّره جمال الدين. لوثر التاريخي عاش أزمة وجدانية وروحية كان شاغله أثناءها خلاصه الشخصي. كان يعتقد في مرحلة أولى أنه سيصبح طاهراً بقهر الشهوات وإقامة العبادات، كان يئنّ تحت وطأة مسيح الكنيسة المرسومة صوره في المعابد جالساً على عرش السماء في

هيئة القاضي، هيئة القسوة الرهيبة المستوحاة من أسفار العهد القديم. ثم اكتشف يوماً (من الكشف لا الاكتشاف) وهو منقطع في أحد الأديرة أن الخلاص يكون بالإيمان وحده. كان مذهب الكنيسة قريباً من مذهب الأشاعرة: التبرئة (وهي تقابل العفو والغفران في الإسلام) منحة إلّهية، أما خلاص الإنسان (مصيره) فيأتي جزاء لما أقدم عليه من العمل الصالح. أما لوثر فقد تخلّى عن أمل أن يؤدّي العمل الصالح إلى الخلاص، فنزلت هذه العقيدة برداً وسلامة على نفسه المضطربة وخفّفت حدّة الرعب الذي سكنه وكان خاصّة عصره.

وظّف الأمراء الألمان دعوة لوثر في مسار الوحدة الألمانية، أو بالأحرى تحرّر مقاطعاتهم من السلطة البابوية. ووظّف لوثر مساندة جزء من الأمراء لدعوته ليبني فكراً دينياً جديداً مجدّداً للمسيحية. لم يتحوّل إلى زعيم سياسي كما لم يتحوّل الأمراء إلى أوصياء على الدين. رفض لوثر مساندة توماس مونزر (Thomas Münzer) المتأثر بدعوته عندما سعى إلى تحويلها برنامجاً سياسياً ليحلّ ملكوت المسيح على الأرض، كما عارض ثورة المزارعين وسكت على القمع الشديد الذي واجهها به الأمراء. رفض عرض زوينغلي (Zwingli) التكتّل لمحاربة الإمبراطور الكاثوليكي شارلكان صاحب مشروع استعادة أمجاد أوروبا بالتوحد حول الكاثوليكية. رفض أيضاً المساهمة في تحريض الشعب لمقاومة العثمانيين المهددين أسوار فيينا، وظل يرى في الإمبراطورية العثمانية عقاباً إلهياً مسلطاً على المسيحيين المتكاثرة ذنوبهم.

المفارقة أن لوثر التاريخي أجّج شعور الإيمان بفصله عن العمل، ونهض بالدين بفصله عن السياسة، أي أنه أقرب لأن يكون نقيض جمال الدين لا مثيله الأوروبي!

ليست القضية أن نثبت الخطأ والصواب في قراءة الوقائع، لأننا نقرأ نصاً مناضلاً لا نصاً مؤرخاً. وليست القضية أيضاً أن نفاضل بين مسعى وآخر، إذ إن الظروف التاريخية والاجتماعية المحيطة بيّنة الاختلاف، والمسعى الواحد لو افترضنا إمكانيّة محاكاته لا يمكن أن يسفر عن النتيجة ذاتها. مات لوثر سنة 1546 والمنطقة الألمانية أكثر تمزقاً وأوروبا أشد تنازعاً، لكنّ تاريخ الأفراد الاستثنائيين لا ينتهي بوفاتهم وصورتهم تتأوّلها الأجيال بحسب ما ترغب في أن توجّه إليه مسار الأحداث. لعلّ من حق المناضل جمال الدين أن ينظر بدوره إلى لوثر من خلال نظرته إلى نفسه وتطلعه إلى مستقبل دعوته.

لكن هذه الصورة المختزلة التي قدّمها الأفغاني حول لوثر، أو قدّم بها لوثر وحركته، تحتوي حدسين إيجابيين اختفيا بعد ذلك من الخطاب الديني في دنيا العرب. أوّلهما إدانة الخضوع لرجال الدين، وثانيهما التنبه إلى قيمة التعددية الدينية والمذهبية في إثارة التنافس الخلاّق بين المجموعات البشرية. فقد اتجهت الأحداث بعد جمال الدين إلى استحواذ الأوساط المحافظة على شعار الإصلاح دون روحه، كما عملت هذه الأوساط على تأجيج النزاع بين السنة والشيعة لتمنع انبثاق الفرد خارج الطائفة والدين خارج الإمامة أو المرجعية.

يقول الأفغاني خاتماً عرضه المختزل حول الإصلاح المسيحي:

> «نشأ عن نشوء البروتستانتية في أوروبا مباراة ومسابقة بينها وبين عدوتها الكاثوليكية فجعل كل فريق يرقب الآخر ويردّ أعماله ويحصي عليه حركاته وسكناته مخافة أن يسبقه إلى العزة والغلبة والارتقاء إلى معارج المدنية. فكان كل منهما يسعى ويجد ويبذل مبلغ طاقته في استجماع وسائل الرقي والتفوق على ندّه ومناظره. ومن هذه المنافسة بين الفريقين تولدت المدنية الحديثة التي نراها ونعجب بها».

بعد جيل من الأفغاني، خصّص سلامة موسى فصلاً عن لوثر في كتابه المشهور «حرية الفكر وأبطالها في التاريخ». كان موسى أكثر دراية بالتاريخ الأوروبي، لكن الخطوط الكبرى لعرضه حول لوثر لا تختلف جوهرياً عن تقديم الأفغاني، سوى أنه أضاف معلومة جهلها الأفغاني أو تجاهلها:

> **«إن ترجمة التوراة والإنجيل للغات الأوروبية الحديثة جعل الناس يدرسونها وينتقدونها لأنهما كانا قبلاً وقفاً على من يعرف اللاتينية. أما الآن فإن كل بروتستانتي صار يمكنه الدرس والنقد ما دام يقرأ لغة بلاده»**[27].

بيد أنّ موسى لو عاصر عهد الأصولية الإسلامية لأدرك كيف كان فتح مجال التأويل للعموم مدخلاً في الإسلام إلى التطرّف دون التنوير. أما لو عاش الوقت الحاضر وأدرك الخلاصية البروتستانتية كما هي في الولايات المتحدة الأمريكية اليوم لرأى كيف يمكن أن توظف البروتستانتية بدورها توظيفاً سياسياً خطيراً، عندما يكون النص المقدس مفتوحاً لتأويل العموم.

ج ـ الإسلام شريكاً

لم يعد ممكناً، من منطق البحث التاريخي المعاصر، تصوّر انقلابات اجتماعية عظيمة تحدث لمجرد نهوض فرد بالدعوة. فالأحداث إنما تحصل نتيجة عوامل كثيرة متشعبة، بعضها يعتمل على المدى الطويل. كما أن الاكتفاء بنوع واحد من التفسيرات، مادية كانت أم ثقافية، لا ينتج إلاّ التفسيرات الأيديولوجيّة. ويمثّل الوعي عاملاً من العوامل الأساسية في صياغة الأحداث، لكن ليس

(27) **حرية الفكر وأبطالها في التاريخ**، ط 5، بيروت، 1974. ص 151.

على الصورة القديمة للذات البطلة التي تغيّر مجرى الأحداث بمحض الإرادة المستقلة.

سرديّة الإصلاح الديني المسيحي الذي جاء نتيجة انحطاط الكنيسة إلى حدّ بيع صكوك الغفران هي صورة دعائية ظهرت ضد البابوية، واستعيدت فترة العلمنة وانتشرت في الفكر العربي، ثم رسخت بفضل الإرساليات البروتستانتية والليبرالية الفرنسية والتيارات الاشتراكية وأدب مناهضة الاكليروس. . إلخ. إنما أنهكت الكنيسة نفسها عندما حاولت أن توحّد أوروبا وتقوّيها باستعادة نموذج قديم، نموذج الأسقف الإمبراطور. وقد تحقّق حلم القوة الأوروبية ولكن في عكس الاتجاه الذي أرادته الكنيسة. لم تنحط الكنيسة في خطّ متواصل طوال العصر الوسيط بل بدأت أزمتها الكبرى حين حاولت النهوض بنفسها وبرعاياها الأوروبيين الغربيين بعد فشلها في التوحّد بجزئها الشرقي وفي استعادة بيت المقدس من المسلمين. تنافس بعد الحروب الصليبية مشروعان للنهضة بأوروبا، مشروع النهضة على أساس ديني ومشروع النهضة على أساس علمي فكري. الثاني هو الأكثر شهرة الآن، أي الرونسانس. أما الأول فقد عبرت عنه حركتان مهمتان، أولاهما محاولة تأسيس الإمبراطورية المقدسة التي تعيد أمجاد روما على أساس ديني مسيحي، والثانية حركة الاسترداد المسيحي التي زحفت باتجاه الأندلس وكان يمكن أن تتواصل نحو شمال إفريقيا لتعيده بدوره إلى المسيحية، وربما تمضي أبعد من ذلك ثأراً للنهاية المخيبة للحروب الصليبية. ظل المشروعان يتنافسان الوعي الأوروبي عدّة قرون، وكان بينهما تعارض وتداخل فجاء المسار شديد التعقيد، تماماً شأن مسار الإسلام اليوم إلى الإصلاح الذاتي ودخول العالم الحديث.

كان الإسلام جزءاً من الحراك الأوروبي منذ نشأة الوعي الأوروبي نفسه. طرد الآلاف من المسلمين أو من ذوي الأصول

الإسلامية من إسبانيا المستردّة كان دافعاً لتقارب المشرق والمغرب الإسلاميين تحت راية الإمبراطورية العثمانية. وعلى عكس ما تدعيه أطروحة المؤرخ هنري بيرين[28]، لم يرسخ الانفصال بين شمال مسيحي وجنوب مسلم بظهور الدعوة المحمدية، بل رسخ مشرقاً بعد الحروب الصليبية ومغرباً بعد طرد الموريسك. إن التعصّب الذي أصبح يميّز الموقف الإسلامي من النصرانية لم ينشأ بسبب فتاوى الفقهاء بقدر ما كان نتيجة الشهادات الحية التي قدّمها الناجون من محاكم التفتيش. والرعب الذي تملك النفس المسلمة من أن تموت على غير دينها لم ينشأ من فراغ، إنه عاقبة مئات المآسي التي كانت تقرع الأسماع حول مصير المفتونين في دواوين التفتيش، أو المشردين من أوطانهم وقد فقدوا الأهل والأملاك، أو المختطفين من السواحل ليصبحوا عبيداً وإماءً في أسواق النخاسة الأوروبية. ينبغي أن نضيف فوراً أن الدولة العثمانية، راعية الإسلام والمسلمين، كانت تلتجئ إلى وسائل لا تقلّ عنفاً وبشاعة. ولو حكمها عرب أقحاح لما كانوا أكثر رحمة. لا وجود لضحية وجلّاد في هذا السياق، بل هو العصر بطابعه القاسي العنيف المجسّد لمبدأ البقاء للأقوى.

---

(28) اشتهر المؤرخ هنري بيرين بأطروحة دافع عنها في كتاب عنوانه «**محمد وشارلمان**» مضمونها أن العصر الوسيط في أوروبا لم يبدأ مع الغزوات الجرمانية التي أسقطت روما، فقد استمرت بنى المجتمع الروماني بعد هذه الغزوات. لكن الذي أسقط حضارة العصر القديم هو ظهور الإسلام الذي دمّر وحدة البحر المتوسط موئل الحضارة القديمة. ولم يقل بيرين إن الإسلام قد أسقط الحضارة، لأنه كان يتحدث عن الحضارة بمعنى محدّد، أي حضارة العصر القديم التي بلغت أوجها مع روما. إلا أن أطروحته تمهّد لهذه النتيجة. راجع:
Pirenne (Henri), *Mohamet et Charlemagne*. PUF, 1970.

إذا سلمنا أن العصر الحديث بدأ في القرن السادس عشر وجاء في شكل قطيعة تامة مع العصر الوسيط، فقد ألغينا هذا التفاعل المسيحي الإسلامي الذي بنى حضارة المتوسط، بناها بالدموع والدماء، لكن ذاك كان الثمن. رسخ مع القرن السادس عشر التنافر بين عالمين، العالم الأوروبي والعالم الإسلامي. لكن هذا المنعرج لم يلغ قروناً من التواصل، قدمت الأندلس من القرن السابع الميلادي إلى القرن الخامس عشر والحروب الصليبية في القرنين الثاني عشر والثالث عشر معبرين أساسيين لتحقيقه. لقد أطلق كوندرسييه في القرن الثامن عشر مفهوم الغرب، لكن من زاوية تاريخ الأفكار لا يمكن أن تستقيم التواريخ المضبوطة للقطائع. يرى ألان ديليبيرا مثلاً أن بداية مسار العلمنة قرارات المنع التي اتخذتها الكنيسة سنة 1277. فقد واجهت بالرفض مقترح ألبرت الأكبر بأن تتمتع كل معرفة بشكل من الاستقلال الذاتي. فمحاولة الكنيسة توسيع سيطرتها إلى ما وراء اللاهوت والعلوم الدينية هي التي دفعت إلى حركة انفصال حادّ بين الدين والفلسفة. هذا الفصل الذي ندمت عليه الكنيسة الكاثوليكية اليوم ودعا البابا يوحنا بولس الثاني إلى العودة إليه.

تقتضي هذه الأطروحة الجديدة التي يدافع عنها ديليبيرا أن تمثّل الرشديّة رمزاً من رموز التواصل المقموع، تواصل الإسلام بالحضارة الإغريقية وتواصل الغرب بالحضارة الإسلامية ودور الإسلام في نشأة الفكرة العلمانية. ليست الرشدية طبعاً حقيقة ابن رشد، أو على الأقل ليست الصورة العربيّة للفيلسوف الأندلسي، لكن الفكرة تتجاوز نوايا أصحابها، مع ابن رشد كما مع لوثر! إن قمع الرشدية في أوروبا، من خلال القرار الذي أصدرته جامعة باريس بتحريض كنسي سنة 1277، قد أطلق الشرارة الأولى لحركة العلمنة الفكرية، قبل قرون من العلمنة السياسية. نشأة المؤسسة الجامعية مستقلة عن ضغط

الدين سابق للدولة المنفصلة عن الكنيسة. إن الإسلام شريك في هذا المسار، فهو السابق بإنشاء المعاهد العلمية، وفي حضارته ترعرعت معرفة فلسفية وعلمية محايدة دينياً ومقتبسة من معارف أقوام مختلفي الأديان والمذاهب، من الكندي إلى ابن رشد مروراً بالفلكيين والأطباء والفيزيائيين من مختلف الآراء والملل التي تعايشت تحت رايته.

ليست هذه الحقائق موضوع افتخار، بل الأولى أن تكون موضوع اعتبار: فبقدر ما تتأخر الشعوب الإسلامية في قبول مبدأ العلمنة تبتعد أكثر عن تاريخها الحقيقي وتتخلى لغيرها عن ثروة منحت العالم بذورها الأولى. التراث الفلسفي والعلمي الإسلامي، دون التراث الفقهي، هو الذي أفاد أوروبا في تحقيق النهضة، وإن لم تكن هذه الإفادة إلا مؤقتة لأن الجامعات الأوروبية الناشئة نجحت سريعاً في التواصل المباشر مع التراث الإغريقي، فضعفت حاجتها للنص العربي وللغة العربية. ومع ذلك فقد ظلّ العلم العربي حاضراً في أوروبا إلى حدّ القرن السابع عشر. كما كانت اللغة العربية إلى حدّ هذا القرن لغة من اللغات العلمية مع الإغريقية واللاتينية، حينها كانت اللغات الأوروبية الحديثة لما تتخلص تماماً من وضعها القديم، وضع اللهجات المحلية!

يسجل ديليبيرا المفارقة في موقف يوحنا بولس الثاني من حدث مضت عليه ثمانية قرون، لكن المفارقة في الموقف الإسلامي أولى بالتعجب. فهو موقف الرفض المتواصل لمسار كان يدعى في بدايته «عربيسم» وأدانته الكنيسة من منطلق خلطها التاريخي بين الديانة المحمدية والتحرر الديني (Libertinage) حيث دأبت الأدبيات المسيحية على تصوير النبي محمد نبياً للمادية!

على أن الوضع الحالي في المجتمعات الأوروبية يمكن أن يكون فرصة سانحة أمام الإسلام، لأن التوازن بين علمانية فقدت

الكثير من غلوائها ومسيحية تخلّت عن حلم التعميد الكوني يمنح فرصة حوار جدّي مع تجربتين صنعتا الحداثة. أما الظنّ أنّ القضايا القديمة قد قبرت تماماً فلا أفضل تعبيراً عن تهافته من متابعة الجدل الذي أحاط بمشروع الدستور الأوروبي، إذ لم تكن محاوره الوحيدة قضايا الاقتصاد أو الإدارة بل تحديد الهوية الأوروبية وموقفها من الإسلام(29).

د ـ ذكرى الأفغاني

تبدو ذكرى الإسلام الإصلاحي، كما بعثه جمال الدين ومن كان حوله من الأتباع، ذكرى ذات دفع إيجابي في هذا السياق. كان الأفغاني يمثّل موقفاً نضالياً واضحاً، لكنه كان يعي الطبيعة اللادينية للصراع الاستعماري: «مختصر المسألة الشرقية هي عراك بين الغربي والشرقي، وقد لبس كل منهما لصاحبه درعاً من الدين. فالغربي تذرع بالنصرانية والشرقي بالإسلامية وأهل الديانتين كالآلة الصماء بأيدي محركيهما»(30). هذا الموقف يقبل مبدأ تقاسم المصالح لأنه ينفي عن الصراع أن يكون دينياً أو حضارياً، أن يكون صراع

(29) بدأ الجدل حول تخصيص المسيحية بالذكر في ديباجة الدستور التي تحدّد الهوية الأوروبية وتم التوصل إلى صيغة عائمة للإشارة إلى المسيحية دون إدراج الدين ضمن محددات الهوية، ثم تدرج النقاش إلى إمكانية السماح بضم تركيا البلد غير المسيحي، وتعالت تصريحات عنيفة ضد هذا الانضمام منها قول أحد مفوضي المجموعة «إذا انضمت تركيا إلى أوروبا فإنّ صمود فيينا أمام الزحف العثماني سنة 1683 يغدو دون فائدة»!! (صحيفة الفينانشال تايمز، 08-09-2004).

(30) **خاطرات جمال الدين الأفغاني**، جمع محمد باشا مخزومي. بيروت 1931. ص 223.

مطلقات. ومن المسلّم به أن التفاوض حول المصالح هو أمر أكثر يسراً من التفاوض حول العقائد. كانت رسالة الأفغاني إلى الرأي العام الغربي هي التالية: اعترفوا بالإسلام شريكاً في بناء الحضارة الإنسانية كي يقتبس المسلمون الحضارة الحديثة دون شعور بالإهانة (راجع النص الحقيقي لردّه على رينان وقد عرّبناه في الملحق الثالث من هذا الكتاب).

إن ربط الأفغاني بين الإصلاح الديني المسيحي والإصلاح الذي يريده للدين الإسلامي هو نتيجة لهذا الموقف، رغم ضعف معارفه التاريخية حول الموضوع. فقد اختزلت صورة الإصلاح الديني المسيحي برنامج عمله حول الإسلام:

ـ إذا كان الإصلاح الديني المسيحي هو سبب النهضة في أوروبا فإن نهضة العالم الإسلامي لا تتم بالمحافظة الدينية ولا بالدعوة المادية اللادينية، بل تكون بالإصلاح الديني، أي الموقف الموفق بين الدين والعصر.

ـ وإذا كان قيام لوثر بالدعوة هو سبب الإصلاح الديني فإن التفاف النخبة حول زعامته وضمن تياره هو السبيل الموصلة للإصلاح.

ـ وإذا ثبت أن الدين الحقيقي هو الدين المتخلص من الاكليروس (رجال الدين) فإن الإصلاح الإسلامي تمرد على المؤسسات الرسمية، الدينية والسياسية.

ـ وإذا كانت التعددية الدينية عنصراً إيجابياً لأنها تدفع إلى التنافس، فإن الحلّ للصراع السني الشيعي الذي ينخر العالم الإسلامي لا يكون إلا بالتعايش المتكافئ بين الطرفين.

ـ وإذا كانت الحضارة (المدنية) بناء متراكماً ساهمت كل المجموعات البشرية في إعلاء صرحه، فإن المسلمين جديرون مثل غيرهم بالاستفادة من آخر مكاسبه.

ـ وإذا كان الإصلاح المسيحي قد اقتبس من الإسلام فكرة نفي الوساطة بين الربّ والعبد، فإن الإصلاح الإسلامي إنما يعود إلى الأصول باستلهامه التجربة المسيحية.

أغلب هذه القياسات الضمنيّة مشكوك في صحتها التاريخية، لكنّها تمثّل حافز عمل أهم ميزاته أنه لا يقيم فواصل مطلقة بين الإسلام والغرب. ومن الملاحظ أنّ تطوّر الدراسات المقارنة للأديان في الغرب قد بدأ في وضع شبيه بهذا. فقد كانت الردود الكاثوليكية ضد البروتستانت تعتمد محاور عديدة، منها تشبيه هؤلاء بالمسلمين والتقريب بين مقولاتهم المذهبية والمقولات الإسلامية، مثل الاقتصار على النص المقدس وتقليص مدّة الصيام وإجازة الطلاق وتعدّد الزوجات ومنع تعظيم الأولياء ورفع القبور والقول بجبرية الفعل الإنساني.. وغير ذلك. ثم جاء لاهوتيون بروتستانت مثل أدريان رولاندي يقولون إن أفضل طريقة للحسم في هذه القضايا هي التعرّف مباشرة على نصوص الديانة الإسلامية وعقائدها قصد المقارنة، ويؤكدون أنّ الاشتراك مع الإسلام في بعض العقائد ليس عيباً في ذاته، فبدأ الاعتراف بالإسلام ديناً وليس مجرد ضلالة، عكس ما دأبت على وصفه الكنيسة الكاثوليكية حتى ذلك العصر.

لكن السردية النشوئية الطاغية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين قد رفعت إلى مصاف العقائد المطلقة نظرية المراحل المتعاقبة للحداثة: مرحلة لوثر في القرن السادس عشر، ثم مرحلة الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر، ثم المرحلة البلشفية في القرن العشرين.. أي التقدم تباعاً من الإصلاح الديني إلى إقصاء الدين عن الفضاء العام إلى إقصاء الدين عن الوجود. لذلك تراجع الخطاب الإسلامي من التفاعل إلى التوجس ثم من التوجس إلى الرفض.

مرحلة التفاعل بدأت مع الأفغاني وقد نقلنا تشبيهه حياته ونضاله بأعمال المصلح الألماني لوثر، وسنرى اهتمامه واهتمام تلميذه محمد عبده بالإصلاح الديني الأوروبي من خلال كتاب مهمّ هو «تاريخ الحضارة في أوروبا» للوزير والكاتب الفرنسي فرنسوا غيزو. وقد شارك عبده أستاذه تصوّره الإيجابي في مرحلة أولى، أعجب مثله بالإصلاح الديني المسيحي، وشاهد بأم عينيه في بيروت الحراك الفكري الثري الذي أحدثه التنافس بين اليسوعيين والإنجيليين في ميادين النشر والطباعة والتعليم. لكنه انتقل في مرحلة ثانية من موقف التفاعل إلى موقف التوجّس. أدرك أوّلا أن القوى الأوروبية، وفرنسا تخصيصاً، قوى علمانية في الداخل لكنها توظف الدين وتثير الأحقاد الدينية في مستعمراتها. وبدأ ثانياً يواجه فكرة ربط الإصلاح المسيحي ببداية مسار تغييب الدين عن المجتمعات الأوروبية وجعلها مجتمعات ماديّة تعني في فهمه مجتمعات دون أخلاق وقيم. اطلع في حدود 1900 على كتاب درابر «التنازع بين العلم والفلسفة»[31]، فتعدل في ذهنه ما كان علمه قبل ثلاثين سنة من مطالعة غيزو. نجد آثار هذا التوجس في كتاب «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية» (1903)، حيث يواصل التأكيد على الدور الإيجابي لتجربة الإصلاح في

(31) احتوت مكتبة محمد عبده بعض مؤلفات عالم الكيمياء الأمريكي جون وليام درابر المنقولة إلى الفرنسية منها كتابه الشهير **التنازع بين العلم والفلسفة** كما عمل محمد فريد وجدي على التعريف بهذا المؤلف من خلال عروض وترجمات عديدة يضاف إليها ما اقتبسه منه في كتابه **«المدنية والإسلام»** الصادر سنة 1898. ووردت استشهادات بدرابر في كتاب عبده **«الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية»**. قارن بالأصل:
Draper (John William), *Les conflits de la science et de la religion*. Trad. de l'ang. Paris, Baillière, 1875.

أوروبا، لكنّه يضخّم العلاقة المفترضة لهذا الإصلاح بالإسلام ويبالغ في الاستدلال التمجيدي على تفوّق الإسلام بأصوله. فالمعادلة الجديدة عنده هي جعل الإسلام مكتفياً بنفسه. كأنّ خيبة الإصلاح الإسلامي بعد ثلاثة عقود من المحاولة حولت القضية إلى جدل متعال حول الطبيعة الريادية والمتفوقة للإسلام في ميدان الإصلاح! وهذه هي خاصية مرحلة التوجّس.

ثم خطا الخطاب الديني الإسلامي بعد عبده خطوة ثالثة في المزايدة وانتقل من التوجّس إلى الرفض. فقد اتجه نحو إلغاء كل قيمة إيجابية للتجربة الأوروبية ولفرصة الالتقاء بها أو الاقتباس منها. يكتب محمد البهي في كتاب «الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي» (1957):

«اتصل الغرب المسيحي بالشرق الإسلامي اتصال اعتداء مسلّح طوال قرنين كاملين من الزمن، من نهاية القرن الحادي عشر إلى آخر القرن الثالث عشر ميلادي، وهو اعتداء الحروب الصليبية، واختبر في هذا الاحتكاك عقيدة الإسلام في قوتها وضعف المسلمين في مجتمعهم وسعة ما يملكون من ثروة في بلادهم. فتأثر بالإسلام وما جاء فيه من توحيد الله وبشرية الرسول لوثر وكالفن، فيما قاما به من الإصلاح الديني في النصف الأول من القرن السادس عشر. وظهر أثر الإسلام واضحاً في رفض البروتستانتية التثليث وعصمة البابا وكونه صاحب السلطة الأخيرة التي لا يجوز التعقيب عليها في تحديد رأي المسيحية، وغير ذلك من الرسوم والعقائد التي تعتبرها الكنيسة الرومانية، وهي الكنيسة الكاثوليكية، جزءاً من الإيمان المسيحي»[32].

---

(32) محمد البهي، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، مكتبة وهبة، 1985، مقدمة الطبعة الأولى.

في هذا المسار الطويل للالتقاء بلوثر تدرّج الموقف الإسلامي من البحث عن أفق مشترك أو متقارب تجاه تحدّ بدا من النوع نفسه، إلى المزايدة على قابليّة الإسلام للإصلاح وتفوّقه في ذلك، لينتهي في هذه المرحلة الثالثة إلى رؤية تختزل المدنية الغربية كلها في عملية سرقة من التراث العربي الإسلامي. لقد أغلق محمد البهي الدائرة بالاتجاه المعاكس الذي بدأ مع الأفغاني.

يمثل كتاب «الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي»، بعد «تاريخ الأستاذ الإمام» لرشيد رضا، أحد شواهد التراجع الذي شهده الخطاب الإصلاحي، تراجع نحو سلفية مناضلة منغلقة على قناعاتها، تعانق الأصولية الناشئة وإن لم تنخرط في تنظيماتها. وهذا الشيخ الأزهري، محمد البهي، كان قد سافر إلى أوروبا ضمن بعثة لطلبة أزهريين أطلق عليها بعثة محمد عبده، وعاد باقتناع من صنف الذي عاد به سيّد قطب من رحلته الأمريكية: «جاهلية الأمس هي ماديّة اليوم»[33]. لكنه بدل أن يهاجم عبده باعتباره معبراً من معابر تدنيس الفكر الإسلامي بالاقتباسات الغربية، على غرار ما فعل الأصوليون بعده، نجده يتخذ موقفاً مفاجئاً. ففي كتابه المذكور، وقد طبع أكثر من عشر مرات وترجم إلى كبرى اللغات الإسلامية، نجده يعمل على إعادة تأويل الأفغاني وعبده ومحمّد إقبال ليواجه بهم كل الأفكار الحديثة في العالم الإسلامي. إنها جميعا في رأيه انحرافات قضت بها الصلة بالاستعمار الغربي. والحداثة كلها غرب، والغرب كله مختزل عنده في الاستعمار.

لا عجب حينئذ أن يتغيّر موقع لوثر في التقبل الإسلامي الذي رعته أجيال المناضلين الإسلاميين، لأنه كان بحثاً في الإسلام ذاته

(33) المصدر السابق، ص 5.

واستشرافاً لمصائره. إلى أن انتهت صورة لوثر إلى لص حضاري، وقدّم تاريخ الإسلام كله في صورة المواجهة الدائمة: ضد المشركين، ثم ضد الزنادقة، ثم ضد الفكر الإغريقي، ثم ضد التتار، ثم ضد الصليبية، ثم ضد الباطنية، ثم حديثاً ضد الاستعمار وحليفه الاستشراق. في هذه اللوحة التي يرسمها البهي لإسلام مناضل، إسلام مواجهة لا إسلام بناء، لم تبق من فرصة لالتقاء الآخر إلا للمواجهة.

3 ـ الإصلاح الديني والليبرالية السياسية

أ ـ الوفاق الاجتماعي الديني

إلى حدّ سقوط المنظومة الشيوعية في السنوات الأخيرة، كان كل الخطاب العربي قد استلهم مفاهيمه السياسية من النظريات الاشتراكية وما أحاط بها من جدل. ويعسر إلى الآن أن نجد مراجع مستفيضة باللغة العربية حول مفكر معاصر مثل جون راولس مثلاً، الذي يعدّ أهمّ مفكر سياسي في السنوات الثلاثين الأخيرة، بسبب انتمائه إلى تقليد فكري سياسي خارج المسار المألوف في الخطاب العربي. فمن باب أولى أن لا نجد متابعات للفكر الليبرالي في تطوراته قبل قرنين.

لكن الوضع في القرن التاسع عشر كان مختلفاً. الاشتراكية لمّا تبدأ انتشارها الواسع في الخطاب العربي، فكانت المفاهيم السياسية لهذا الخطاب مقتبسة من الليبرالية التي مرّت بفترتين، فترة ما قبل الثورة الفرنسية، وهي الفترة المعروفة نسبياً لدى العرب من خلال فلاسفة التنوير الفرنسيين خاصة، ثم فترة ما بعد الثورة الفرنسية، وهي التي تكاد تكون مجهولة تماماً.

إننا ننظر عادة إلى الاختلاف بين الفكرين الليبرالي والاشتراكي من جهة كونه اختلافاً في الاقتصاد السياسي، لكن الواقع أن هذا

ليس وجه الاختلاف الوحيد، ثمة أيضاً وجه آخر هو الاختلاف في القضية الدينية، طبيعتها وسبل معالجتها وطرق إدارتها في المجتمع. لقد تطوّر الفكر الليبرالي إلى بداية القرن العشرين في علاقة بالقضية الدينية أكثر من تطوره في علاقة بالقضايا الاقتصادية. فهذا الوجه الثاني لا يقلّ أهمية عن السابق، وإن بات مغيباً بعد ذلك خلف المناقشات ذات الظاهر الاقتصادي، في عصر ظل يتميَّز إلى حدّ الآن بتهميش البحث في القضايا الأخلاقية والدينية. ولعلنا نحتاج اليوم تاريخاً جديداً لليبرالية والاشتراكية من زاوية الفلسفة الأخلاقية دون الاقتصاد السياسي.

لقد أشرنا سابقاً إلى أن جمال الدين لمّا قدم إلى مصر جمع حوله شيعة من الشباب المتمرد، وأنشأ يشرح لهم كتباً كانت قليلة التداول في تلك البيئة. كان من بين تلك الكتب ترجمة قام بها صديقة السوري حنين نعمة الله الخوري لـ«تاريخ الحضارة في أوروبا» لفرنسوا غيزو، واختار لها هذا العنوان المسجوع: «التحفة الأدبية في تاريخ تمدن الممالك الأورباوية»[34]. أقام جمال الدين يدرّس هذا الكتاب المعرّب بطريقة الشرح والتعليق، كما كان يدرّس قبل ذلك العقائد العضدية ورسائل الإشراق. وقام عبده كالعادة بدور التلميذ المكلف بنشر دروس الأستاذ خارج الحلقة الضيقة للأتباع،

(34) الاسكندرية، مطبعة الأهرام، 1877. والكتاب الأصلي هو:
Guizot (François), *Histoire de la civilisation en Europe*, 1828.
لمراجعة موقع غيزو في الفكر السياسي:
Bénichou (Paul), *Le Temps des prophètes: doctrines de l'âge romantique*. Gallimard, 1977.
Jardin (André), *Histoire du libéralisme politique*. Hachette, 1985.

فنشر تقريظاً للكتاب في صحيفة «الأهرام» يصفه فيه بأنه «سبيل النجاة ومادة الحياة»[35]. لقد اضطلع هذا الكتاب بدور كبير في تحديد مفاهيم الإصلاح الديني والفكر السياسي في الخطاب الإصلاحي، ولكن ما الذي جعله يستهوي الشيخين إلى حدّ هذا الإعجاب المفرط المعبّر عنه في التقريظ؟

الواقع أنّ الكتاب عرض لقضية التمدن من وجهة نظر فرنسية ليبرالية. قدّم غيزو (1787 ـ 1874) تصوراته الخاصة للتاريخ، فأكّد أن الأحداث وحدها ليست تاريخاً، لكنّ ارتباطها بالتطور نحو التمدن هو الذي يمنحها المعنى. وميّز بين التعددية السياسية التي هي واقع حال أوروبا والتوحّد الأوروبي في حضارة تتواصل من الإمبراطورية الرومانية إلى العصر الحديث، وأكد أهميّة التنوع باعتباره نتيجة حتمية للحرية التي هي جوهر الحداثة (والتنوّع عنده يقابل ما يدعى اليوم العولمة). إن الحريّة التي كانت مطلب الفكر الأوروبي قد عنت لدى المتقبل العربي الاستقلال، وكذلك اتخذت فلسفة التاريخ معنى العبرة والاضطلاع بدور المرشد للنضال («سبيل النجاة»)، ومنحت فكرة التمدن الأوروبي المتواصل فرصة الحديث عن تمدّن عربي غير قابل للانقطاع، كما امتزج مبدأ التنوّع والتعدّد بالتوق إلى احترام خصوصيات الشعوب. ولئن كانت فلسفة التمدن لدى غيزو فلسفة تطورية ومتمركزة حول أوروبا فإنها حظيت بالقبول لدى القارئ المسلم، بل إنها استهوته لكونها أقل عنفاً من الفكرة المقابلة، فكرة الانصهار الكوني في الحضارة الحديثة المنقطعة عن الماضي، التي تحوّل غيرها من الحضارات إلى ماض منقرض، كما كانت وجهة نظر رينان مثلاً.

(35) نشر في العدد الحادي والأربعين، السنة الأولى: 1877. راجع الملحق الأوّل في هذا الكتاب.

والواقع أن غيزو كان يعكس الليبرالية الفرنسية في مرحلة ما بعد الثورة، من جهة التخفيف من غلوّ أفكار الثورة وما أتت به من عنف دون التفريط بمبادئها وقيمها. لذلك كان معتدلاً في مواقفه من القضايا الأساسية. فهو يميز بين المسيحية والكنيسة، الدين في رأيه حاجة بشرية لأن الإنسان يطلب إجابات يقينية عن الغامض من الكون وعن مصدر الأخلاق وعدالة الجزاء. أما التنظيمات الدينية فهي متطورة بتعاقب العصور. والكنيسة لم تكن شراً كلها، فهي مؤسسة من المؤسسات البشرية، نجحت في تحقيق مبدأ أول للتنظيم السليم هو توزيع المناصب بحسب الكفاءة لا الوراثة، وفشلت في تحقيق مبدأ ثان هو احترام حرية الخاضعين لسلطتها. وهو يميّز بين الملكية والاستبداد، فالنظام الملكي عمّر طويلاً واقتبسته أمم كثيرة، فلا يمكن أن يكون سوءاً محضاً. والثورة حققت الحرية، لكنها ليست قطيعة محضة مع الماضي، لأن الثوار هم الأمة التي تشكلت في العصر الملكي. لعلّ هذه الأحكام المعتدلة حول العصر الوسيط هي التي دفعت المؤرخ المعاصر لوغوف (J. Le Goff) إلى أن يعدّ غيزو من جملة الآباء الأوائل لمدرسة «التاريخ الجديد»!

كيف تطوّرت أوروبا نحو العصر الحديث؟ يرى الوزير الكاتب أن المنعرج قد حصل بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر، أي فترة الحروب الصليبية التي نحتت الوعي بالانتماء إلى الفضاء الأوروبي ورفعت إلى مسرح التاريخ الناس العاديين الذين كانوا يتطوعون للحملات الصليبيّة. كما فتحت البصائر الأوروبية نحو الآخر (المسلم) ودفعت إلى التفكير في اختلاف الملل والعادات. ذلك كان سبب تصدع المؤسسات القديمة ومنها الكنيسة. كانت المؤسسات القديمة بمثابة مجتمعات صغيرة تتقاسم المجتمع الكبير، وتمثلت الحداثة في انصهار هذه المؤسسات في مجتمع واحد متجانس. لكن

أوروبا لم تصل إلى هذا الشكل الحديث إلا بعد أن عاشت آلام تجربتين. تمثلت التجربة الأولى في محاولة جزء من الأجزاء السيطرة على كل المجتمع. مثال ذلك الكنيسة التي حاولت أن تضع تحت سيطرتها كل الأجزاء الأخرى، فالتيوقراطية ليست خاصية كل العصر الوسيط بل خاصيّة الفترة التي كانت فيها أوروبا تبحث عن تنظيم جديد (تلتقي بغيزو في هذه المسألة تحاليل ديليبرا التي أشرنا إليها سابقاً). وتمثلت التجربة الثانية في تقلص دور هذه المؤسسات لفائدة مجتمع متجانس يقوم على ركنين هما الشعب والدولة.

لا يعدو غيزو أن يسقط التاريخ القومي الفرنسي على المدنية الأوروبية، ولم يخف بنفسه تعصبه للنموذج الفرنسي، فاعتبره النموذج الأعلى للحضارة. لكن الأهم أن نلاحظ نقاط الالتقاء العديدة بين هذه الصورة المرسومة لتاريخ التمدن وصورة المشرق العربي الذي كان يبحث عن شكل جديد لنظامه الاجتماعي وعن مسلك لنهضته. المشرق المتمزق دينياً وعرقياً يسعى إلى نهضة قومية وإلى دولة قويّة تحميه من القوميات الاستعمارية، فليس أفضل من اقتباس النموذج الفرنسي في صيغته الليبرالية، وقد أكّد غيزو أنه النموذج الأعلى للحضارة!

كانت أوروبا تطلب التحرّر من السلطتين اللتين استبدتا بها، سلطة الكنيسة وسلطة الملك. حقّق الإصلاح الديني للفرد الأوروبي حريّة الضمير، وحقّقت له الثورة الفرنسية الحرية السياسية. الإصلاح الديني إصلاح منقوص إلى أن أتمته الثورة. لقد ذكرنا أن التاريخ لا معنى له في رأي غيزو خارج مسار تطوره، فلا معنى للإصلاح كذلك خارج هذه النهاية التي انتهى إليها. لذلك رفض غيزو تفسير التحوّلات التاريخية بالأحداث الجزئية، مثل أن يدعي البروتستانتي أن

الكنيسة وصلت حدّا من الانحطاط جعلها تبيع صكوك الغفران، ويدّعي الكاثوليكي أن لوثر تمرّد على الكنيسة لأنه كان من طائفة الأوغسطينيين وقد حرمتهم الكنيسة من بيع صكوك الغفران ومنحتها كلها إلى خصومهم الدومينكان. فالتفسير الذي قدّمه غيزو تطوري غائي يتجاوز الخصومات والمجادلات التي كانت صاخبة بين الطائفتين البروتستانتية والكاثوليكية، ويقترح لأوروبا مصيراً يتسع للتواريخ الفردية للطوائف دون أن ينخرط فيها. وكان غيزو نفسه بروتستانتياً فجعل الإصلاح الديني حدثاً يعادل أهمية الثورة الفرنسية، بل جعل التمدن مساراً يبتدئ بذاك وينتهي بهذا ويتحقق في ظل التلاحم بين المشروعين: **إصلاح ديني لا يتحوّل إلى حرب دينيّة وثورة سياسية لا تتحوّل إلى عنف أعمى.**

كان كتاب غيزو قد صدر سنة 1828 في علاقة بالجدل الذي أججته بين المثقفين والسياسيين الثورة الفرنسية والفترة البونابرتية وعودة الملكية في شكل دستوري، وهو الشكل الذي كان يبدو أكثر طبيعية وواقعية من وجهة نظر الإصلاحيين العرب أيضاً. وكان غيزو نفسه ينتمي إلى تيار الفكر السياسي الليبرالي الفرنسي الذي أصبح على امتداد القرن العشرين شبه مجهول في الخطاب العربي، ومن أقطابه الآخرين بنيامين كنستان (Benjamin Constant) وألكسي دي توكفيل (Alexis de Tocqueville)، وتأثر به بعض الأدباء مثل مادام دي ستاييل (Madame de Stäel) وفكتور هيغو (Victor Hugo) أيضاً الذي كان يعرّف الرومانسية بأنها الليبرالية الأدبية. والأرجح أن غيزو قد عرف دون الآخرين، باستثناء هيغو الأديب، لأنه الوحيد بين المفكرين الليبراليين الذي لم يكتف بالتفكير والكتابة بل تولّى مناصب سياسية، وكان له دور في توجيه السياسة الفرنسية الخارجيّة ومنها سياستها في البلدان العربية، إلى سقوطه المدوّي من الوزارة مع ثورة 1848.

ولئن استأثرت شخصيته السياسية باهتمام نشطاء عرب، فإن مضمون كتابه لم يكن بأقل أهمية لديهم. إن إقدام حنين نعمة الله الخوري على نقل الكتاب إلى اللغة العربية لم يكن أمر صدفة. فهذا المثقف الشامي المسيحي الذي هاجر إلى مصر كان قد انتمى إلى الجمعية السورية التي تأسست سنة 1857 وضمّت كتاباً نهضويين منهم ناصيف اليازجي (1800 ـ 1871) وبطرس البستاني (1819 ـ 1883) ويوسف الشلفون (1839 ـ 1896). هؤلاء جميعاً عايشوا الجدل الكاثوليكي البروتستانتي، ليس في صيغته الأوروبية التي عاصرها غيزو، ولكن في امتداداته المشرقية. وهم انتهوا مثل غيزو إلى مواقف نصف ثائرة نصف محافظة، لكنها رافضة للتعصب المذهبي والعنف السياسي. فناصيف اليازجي درس في الكلية الإنجيلية وساهم في تصحيح الطبعة الأمريكية للكتاب المقدس، لكنه لم يتخلّ عن انتمائه الماروني، ومال بطرس البستاني إلى البروتستانتية وكتب سيرة أسعد الشدياق تشهيراً بالمسؤولين عن موته، لكنه ظلّ ينادي بالتسامح بين الأديان والمذاهب وتجنب الانخراط في الجدل العقائدي الحاد. ويوسف الشلفون هو مؤسس إحدى مطابع الشام («المطبعة العمومية») التي تميزت بقلة إسهامها في طبع كتب الخصومات المذهبية، عكس شقيقتيها المطبعة الإنجيلية والمطبعة الكاثوليكية. كما أن هؤلاء الأعضاء اختاروا الإصلاح من داخل النظام العثماني، لذلك لم تلاق الجمعية السورية تضييقاً بالغاً من الإدارة العثمانية إلا في مرحلة متأخرة.

ليس الحدث حينئذ مجرد نقل كتاب إلى لغة أخرى، إنه التقاء بين السردية التي أنشأها غيزو حول الحضارة (التمدن) والصورة التي حلم بها العديد من أدباء النهضة المسيحيين لتكون مستقبلاً للمشرق. وكما كان الأفغاني معبراً بين الإسلام الهندي والفارسي والإسلام

العربي، فقد كان أيضاً معبراً بين التجارب النهضوية الكبرى، التركية والشامية والمصرية والتونسية، وبين الإصلاح الديني المسيحي الشرقي والإصلاح الديني الإسلامي. تآلفت هذه العناصر في ذهن الأفغاني وأصبحت لديه برنامجاً نضالياً. ولعلّه يشير إلى هذا المجموع في التقريظ، وهو الذي يطلق عليه نهضة الشرق الجديدة. إنّ عناصر كثيرة استهوت الإصلاحيين والنهضويين، مثل التعالي على الاختلافات الدينية والمذهبية وسلوك الاعتدال في العمل السياسي والجمع بين الفكر والعمل. وقد نضيف عنصراً آخر هو تعيين الهيئة المصلحة.

ذلك أن الثورة الفرنسية فتحت ميدان التاريخ أمام عامل اجتماعي جديد هو الشعب، وقد نجحت الثورة بفضل الالتحام بينه والبرجوازية. وبدأ التضارب بعد الثورة بين الرؤية البرجوازية والرؤية «الشعبية»، وكان الليبراليون يميلون إلى تحميل الشعب مسؤولية التجاوزات والعنف فضلا عن الاستبداد البونابرتي باسم الثورة. كان غيزو على وجه التخصيص ينادي بالحرية لكنه لم يكن شديد الحماس للديمقراطية الشعبية، ولم يستعمل قط عبارة «سيادة الشعب»، وكان يفضّل «سيادة العقل» ويعتبر أن البديل عن الأرستقراطية القديمة ليست الطبقات الشعبية، ولا الطبقة العاملة التي راهن عليها ماركس، بل النخبة التي تستمدّ شرعيتها من الكفاءة والثقافة وتستند إلى العقل وتجعل طموحها سيادة العقل والقانون.

في العالم الإسلامي أيضاً بدأت تنشأ نخبة غير النخبة التقليدية المرتبطة وثيقاً بأجهزة السلطة أو المؤسسات الاجتماعية والدينية التقليدية، ولمّا ينشأ بعد رأي عام ولا قامت ثورة على نمط الثورة الفرنسية، فكانت الفكرة الإصلاحية مرتبطة بتلك النخبة الجديدة التي

كانت دون الأرستقراطية الحاكمة وفوق الشعب المغيّب تماماً عن المعرفة والشأن العام. إنها «الصفوة المستنيرة»، كما أطلق عليها عبده، وقد طرحت نفسها بديلاً عن «أهل الحل والعقد»، وقبلت فكرة الوطنية المحايدة دينياً، كما ورد في المادة الخامسة من ميثاق الحزب الوطني الذي صاغه عبده سنة 1881[36].

بل إننا نمضي أبعد من ذلك فنتساءل عن حقيقة التقديم المصاحب لتعريب كتاب غيزو والمثبت تحت عنوان «مقدمة المترجم الإنجليزي»، هل هو حقاً مقدمة كتبها إنجليزي أم أنه نص يعبّر عن موقف سياسي كان الأفغاني يعمل على نشره ويدفع أصدقاءه إلى الدعاية له في الصحف والمنشورات (النص الكامل في الملحق الثاني)؟

لم نعثر على ترجمة إنجليزية لكتاب غيزو تحتوي التقديم الذي نسبه نعمة الله إلى المترجم الإنجليزي الذي لم يذكر اسمه، ما يدفعنا إلى ترجيح أن الكاتب هو نعمة الله نفسه، وقد نشر أفكاره على لسان مترجم إنجليزي من باب التقية، لأنها تتضمن نقداً للخديوي إسماعيل مبطناً، لكنه جذري، كما نستنتج أنّه لم يكن يعرض رأيه الشخصي وحسب بل يعبّر عن التيار الإصلاحي الذي كان إسلامياً مسيحياً، قبل أن يحدث الانفصال بين الطرفين. ونحن نعرّف هنا بوثيقة ظلت

(36) المادة 5: «الحزب الوطني حزب سياسي لا دين له فإنه مؤلف من رجال مختلفي العقيدة والمذهب».
ونشير أيضاً إلى المادة 4 قبلها: «رجال الحزب الوطني يبتعدون عن الأخلاط الذين شأنهم إحداث القلاقل في البلاد إما لمصلحة شخصية أو خدمة للأجانب الذين يسوؤهم استقلال مصر».
إنّ موادّ هذا الميثاق الذي كتبه عبده تطابق تماماً فلسفة «المترجم الإنجليزي»، وكذلك موقف عبده من الثورة العرابية كما أوضحناه في دراستنا حوله.

مجهولة إلى حدّ الآن رغم أهميتها. فهي تشهد أن قيمة الكتاب في أذهان متقبليه العرب إنما تمثلت في «كشف» ما اعتبر أصول المدنية الكفيلة بتوفير نظام الحرية دون القضاء على فوائد الدين، وتأكيد أن الحرية لا تتعارض والديانات، بل هي تدفع الشعب نحو سعادة عامة تشمل كل الأفراد بحسب استعدادهم. التقت ليبرالية غيزو وإصلاحية الأفغاني وصحبه حول رفض موقفين سياسيين، الموقف الراديكالي والموقف المحافظ، الأول يفقد المجتمع توازنه والثاني يقف به عن بلوغ درجات الكمال. الراديكالية لدى غيزو هي التيارات التي كانت ترغب في تواصل الثورة الفرنسية إلى ما لا نهاية، وكانت سياسة نابليون بونابرت التعبير عن ذلك. والموقف الراديكالي بالنسبة إلى الإصلاحيين العرب هو الانطلاق من تصورات غير واقعية ومحاولة فرضها على مجتمع غير مستعدّ لها، وهو ما ندعوه اليوم التغريب وكانت سياسة الخديوي إسماعيل تعدّ نموذجاً له.

فقدت شخصية بونابرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بعض إغرائها لدى جزء من الفرنسيين ولدى جزء من الشرقيين. موقف الخطاب الإصلاحي مراعاة استعدادات الناس وتهيئتهم لقبول التغيير بتنوير أفكارهم وتوجيه سلوكهم. فالداعي لإصلاح الأوضاع «ينبغي أن يمسّها بالمبرد لا بالفأس»، كما يرد في النص، ويسلك سياسة متدرجة لا تصدم الرأي العام سواء من ناحية الأفكار التي يتولّى نشرها أو السياسة الاجتماعية للشرائح المكونة للمجتمع. يسلّم صاحب النص بـ«أنه لا يوجد شيء غير قابل التغيير في العالم السياسي، والسلطات المختلفة يمكن تغييرها وتبديلها بحسب ظروف الوقت وتنظيمها على التكرار. ولكن من الرأي استعمال الحكمة والعقل في هذا الأمر لأنه لا يسوغ ملاشاة سلطة ما قبل أن يحكم بفسادها الذوق السليم في عموم الهيئة الاجتماعية وأن يأنف منها

الصالح العام». إنّ غيزو الممثل لحزب الوسط يصبح محلّ ترحيب لدى الإصلاحيّة العربيّة المنادية بالوسطيّة السياسيّة والمعارضة لسياسات التغيير الجذري على الطريقة البونابرتيّة. ومن وجهة نظر الإصلاحيّة العربيّة، يقتضي هذا الوضع تلاؤم النظم الحديثة والواقع الإسلامي، وليس البحث عن نظام إسلامي يكون بديلاً عن النظام السياسي الحديث. والنموذج الثوري ـ البونبارتي لم يعد المرجع، لأن أوروبا لم تعد تلك الصورة المثالية التي نقلها المسافرون الأوائل بل أصبحت واقعا مأنوساً يرى منه فضائله وعيوبه. فهذا ما يبرز أيضا في التعليق القصير في نهاية الكتاب عندما يقول:

«إن من يطالع هذا الكتاب ويتبصر فيه ويقارن حالة أوروبا الحاضرة بأحوالها السابقة لا بدّ من أن يحمله هذا القياس على مقابلة الحالة الحاضرة بحالة الكمال الذي يتصوره في ذهنه، فيرى حينئذ نقصاً عظيماً وخللاً جسيماً».

وإذا ما ذكر السلف، المسيحي والإسلامي معاً، فمن جهة تأكيد عجز البشر عن بلوغ الأنظمة الكاملة:

«إن الحكومة التي شابهت في التاريخ تلك الصورة المقدّم ذكرها هي حكومة أبي بكر وعمر بن الخطاب وباقي الصحابة كما تشهد بذلك آثار التاريخ، وقبلها حكومة أخرى أيضاً، التي ولئن كانت لا تسمى بحصر المعنى حكومة بل إدارة، إلا أن مبادئها ربما تصلح لأن تكون أساساً لخير الحكومات السياسية، وهي حكومة رسل المسيح وطرائق سياستهم للرعية».

إن الصورة التي سقطت هي تلك التي رسخت مع الليبرالية الأولى، ليبرالية ما قبل الثورة الفرنسية التي عرّف بها الطهطاوي في «تخليص الإبريز». فقد أصبح المطلب السياسي أكثر واقعية بعد

الثورة الفرنسيّة وما أثارته من عنف، **فلا أحلام الثورة ولا بطولة بونابرت ولا نموذج الصحابة ولا ملكوت المسيح هي النماذج القابلة أن تتحقّق بين البشر. ولا بديل غير التقدم البطيء نحو تحقيق أكبر قدر من العدل بين أكبر عدد من الناس وذلك جوهر التمدن.**

وقد نبهنا في دراسة سابقة إلى أن العديد من المصطلحات والأفكار (ذات الصبغة الليبرالية الوسطية) كانت مرجع عبده في المقالات التي كان ينشرها في صحيفة «الوقائع المصرية». ونؤكد هنا بالخصوص على أهمية عبارة «الهيئة الاجتماعية» (المجتمع) التي نافست في النص والترجمة الكلمة التقليدية «أمّة». **سقوط النموذج البونابرتي هو إعلاء لشأن المجتمع المدني، أي الأفراد الذين يتمتعون بقدر من الثقافة والعزيمة ويقبلون المساهمة في نحت المصير الجمعي، بدل الرهان على القائد البطل الذي يحقق المعجزات، أو البقاء في سياق مفهوم الأمّة ذي الدلالة الجامدة التي تحيل على الماضي دون الحاضر.**

ب ـ أزمة دينية مشتركة

لقد غيّب التاريخ «الاشتراكي» للفكر العربي الحديث حقيقة أنّ هذا الفكر قد بدأ ليبراليّا، وغابت نتيجة ذلك حقيقة أخرى لا تقلّ شأناً هي أنّ الإصلاحيّة العربيّة لم تنشأ منحصرة في الإسلام السنيّ كما يقال عادة لكنّها كانت تجسّد الالتقاء الإسلامي المسيحي أوّلاً، والالتقاء السنّي الشيعي ثانياً، والالتقاء الديني العلماني ثالثاً.

فالأفغاني لمّا قدم إلى مصر لم يختر الانضمام إلى حلقات الأزهر بل انضمّ إلى حلقات الماسونية، ولم يحط نفسه بأزهريين إلا المتمرّدين منهم مثل عبده. وأقرب مقرّبيه مع عبده لم يكن غير أديب إسحاق (1856 ـ 1884)، الدمشقي من طائفة الأرمن الكاثوليك،

الذي درس لدى اليسوعيين في بيروت ثم ما لبث أن استمالته الأفكار الحديثة، فانتمى إلى الماسونية وأسس صحيفة «التقدم» التي تضمنت مقالات عديدة ضد العقائد الدينية السائدة، وكان بينها وصحيفة «البشير» اليسوعيّة مجادلات وخصومات. وقبل أن يلتقي الأفغاني في مصر كان قد سافر إلى فرنسا وتعرف مباشرة على الفكر الحديث، خاصة أنه كان يتقن اللغة الفرنسية منذ شبابه. ثم التقاه الأفغاني في مصر عبر حلقات الماسونية واستماله وأوعز إليه بتأسيس صحيفة «مصر» (1879)، التي كانت تنشر أفكاره ومواقفه السياسية والفكرية. هل يمكن أن تنشأ هذه العلاقة بين الرجلين دون أن يتبادلا التأثير الفكري والسياسي؟ وهل كان الاشتراك في الانتماء الماسوني مجرد صدفة؟ وهل كان صدفة اختيار الأفغاني فرنسا بعد ذلك لنشر صحيفة «العروة الوثقى»؟ وهل كان صدفة هذا الاهتمام بالنموذج الفرنسي حلاً لقضايا العرب الدينية والنهضوية[37]؟ كذلك كان من تلامذة الأفغاني المقربين اليهودي يعقوب صنوع المعروف بأبي نظارة (1839

(37) ذكر سليم عنحوري في ترجمته لجمال الدين الافغاني أن حنين نعمة الله خوري تعرّف على أديب إسحاق في الإسكندريّة وتوسّم فيه أمارات الذكاء، فلمّا توقفت التجربة المسرحيّة التي خاضها أديب إسحاق مع سليم النقّاش قام حنين الخوري بإرساله إلى القاهرة ليصاحب الأفغاني ويساعده في بثّ أفكاره عبر الصحافة. وكان سليم عنحوري قد لازم الأفغاني فترة في مصر، ثم انقطعت الصلة بين الرجلين ولمّا بلغت عنحوري أعداد «العروة الوثقى» استغرب من النبرة الدينيّة الشديدة التي أصبحت تميّز خطاب الأفغاني. وهذا الانطباع هو نفس ما سجّله شبلي شميّل أيضاً. فهذه الشهادات تؤكّد أنّ الاتجاه إلى التوظيف الديني في النضال جاء نتيجة الاستعمار، وأنّ المناخ الفكري قبل ذلك كان مناخاً منفتحاً. راجع شهادة عنحوري في كتابنا: **الأفغاني**، ص 87- 99.

ـ 1912) الذي صاحبه في منفاه الباريسي بعد ذلك. فهذه المعطيات جميعاً تؤكد أن فكرة الوطنية اللاطائفية لم تكن مجرّد مناورة سياسية بل كانت تعبيراً عن حركة فكرية عميقة.

وتلك المجادلات بين البروتستانت والكاثوليك التي حاول غيزو تجاوزها لم تكن بدورها مجادلات فرنسية ولا أوروبية بحتة، كانت ذات امتدادات شرقية أيضاً. فقد تمزقت النخبة المسيحية العربية بين المذهبين، إلا أن أبعاد القضية لم تكن دينية محضة. كانت الانتماءات التقليديّة انتماءات طائفيّة، فبدا التحوّل إلى البروتستانتيّة انعتاقاً من الطائفيّة. ولمّا كان الإيمان وراثة فقد نتج عن التحرّر من الطائفة بروز الشك وبروز مفهوم مطلق للدين لا يتداغم والإيمان الديني لمجموعة محدودة. وكان المسيحيون الواسطة في التعرف على التاريخ الأوروبي، فكانت طرق عرضهم لهذا التاريخ تعكس وضعهم الخاص وتؤثر في مجموع الفكر العربي. مع ذلك بدأ الجدل بسيطاً وعنيفاً ومتعصباً. أنشأ الإنجيليون سنة 1822 المطبعة الأمريكية في مالطا، ثم في بيروت، وبدأوا ينشرون دعايتهم ضد الكاثوليكية. فردّ اليسوعيون بإنشاء مطبعتهم سنة 1848، ونشروا بدورهم العديد من كتب الرد والخصومة، هذه نماذج من عناوينها تشهد بعنف وقعها: «المحاورة اللبنانية ضد الآراء البروتستانتية»، «المهدي الأمين في دحض آراء البروتستانتيين»، «الردّ القويم على هذر مشاقة اللئيم»، «كشف المغالطات السفسطائية»، «كشف التلاعب والتحريف في مس بعض آيات الكتاب الشريف»، «كشف الأوهام عمن مزقته السهام»، «ردع الوقاحات البروتستانتية»، إلخ[38].

(38) يراجع: شيخو (لويس)، **تاريخ فن الطباعة في المشرق**. بيروت، 1995 (ط 1: 1900).

كان لهذه الخصومة دور في بروز مثقف جديد وأداة ثقافية جديدة. فالأداة الثقافية الجديدة هي الصحافة، ليست الصحافة على شاكلة المنشورات الرسمية للسلطة كما برزت في بداية القرن مثل «الوقائع المصرية»، بل ما ندعوه اليوم بصحافة الرأي. فقد تطور هذا النوع من الصحافة في ظل الجدل الكاثوليكي البروتستانتي. اشتهر التنازع بين صحيفة «البشير» لسان حال اليسوعيين التي تأسست سنة 1870 و«المقتطف» لسان حال الإنجيليين التي أسسها يعقوب صروف وفارس نمر سنة 1876، ثم تواصل النزاع بين «المشرق» التي أسسها الأب لويس شيخو سنة 1898 و«الهلال» التي أسسها جرجي زيدان سنة 1892 (إلا أن الأرجح أن زيدان اختار مذهب اللاأدرية agnostisme). استمر حال الخصام جيلاً إلى أن برز مثقفون ثقافة عصرية بدأوا يتمرّدون على الطائفية بالالتجاء إلى العلمانية وبالانتماء إلى مذهب البنائين الأحرار (الماسونية) بدل مشاكسة الطائفة بالانتقال إلى البروتستانتية، فذاك ما يبرز مثلاً من خلال شخصيتي يعقوب صروف وفارس نمر اللذين تحررا بعد الهجرة إلى مصر من منازعات الطوائف، وأعادا تأسيس المجلة بشكل جديد فجعلاها أداة نشر الثقافة العلمية الحديثة وإشهار الأفكار الفلسفية والأدبية الناشئة في أوروبا. لهذا السبب تحوّل الجدل الديني ضد الماسونية تارة وضد العِلمانية (بالكسر) أخرى، وخاصة مذهب النشوء والارتقاء. بل إن الخيبة من البروتستانتية قد بدأت منذ جيل الرواد، وأبرزهم فارس الشدياق الذي فضل في النهاية اعتناق الإسلام.

كان جزء من المسيحية العربية، الجزء السوري اللبناني، في علاقة قديمة بالكنيسة البابوية، وفي العهد البونابرتي أصبحت الكنيسة الفرنسية تحديداً وجهة تطلع المسيحيين العرب الذين بدأوا يتابعون أمرين متناقضين: العلمانية التي جاءت بها الثورة الفرنسية والعلاقات التي

كانت فرنسا تسعى إلى إقامتها مع المشرق بواسطة قنوات عديدة منها القناة الدينية. كان المسيحيون العرب أكثر قدرة من إخوانهم المسلمين على متابعة تطورات هذا العالم الجديد الذي يطرق أبوابهم لسببين أساسيين، هما: تأهلهم أكثر من المسلمين لتعلم اللغات الأجنبية وسبقهم في إدراك قيمة الطباعة والصحافة في العصر الحديث. إن الانفتاح على هذا العالم هو سبب «الأزمة الدينية» للمثقفين المسيحيين العرب في القرن التاسع عشر. أما المسلمون فكان قد نشأت بينهم أزمة التمرد على المؤسسات الدينية الرسمية. وقد فجّر الالتقاء بين الأزمتين الروح الإبداعيّة للنهضة، أقصد أزمة التمثيل الديني فى الإسلام وأزمة الطائفيّة في المسيحيّة العربيّة. كان الالتقاء سبباً فى نشأة قضايا خمس تمثل الاتجاهات الحديثة للفكر العربى: الإصلاح الديني، تحديث اللغة العربية، الرومانسية، العلمانية، والقومية العربية.

لم تحظَ القضيّة الأولى، على عكس الأربع المواليات، بدرس عميق. بل قد نقول إن ما كتب من دراسات حول الأربع المواليات يحتاج أن يراجع في ظل العلاقة بالقضيّة الأولى.

فتحديث اللغة العربية كان له وقع يشبه وقع الانتقال من اللغة اللاتينية إلى اللغات العامية في أوروبا القرن السادس عشر، ويقدّم محمد عبده مثالاً من أمثلة الانتقال من اللغة الفقهية المسجوعة السائدة في المؤسسات الدينية التقليدية إلى اللغة الجديدة التي حرّر بها مقالات «الوقائع المصرية» و«العروة الوثقى»، والتي منحت الفكر الإصلاحي وسيلة الانتشار خارج الحلقات المغلقة للفقهاء وفرصة التأثير في مجال أوسع من المتعلمين. هل كان ممكناً لعبده أن يشتهر وينشر فكرة الإصلاح الديني لولا تلك اللغة الجديدة التي اعتمد في الكتابة؟

على أن أسلوب الكتابة لدى عبده لم ينشأ من فراغ، بل هو نتيجة التأثّر بالتجديد اللغوي الذي بدأ في بيئات مسيحيّة ومثّل الشدياق

رائده الأول. وقد اعترف بذلك عبده نفسه، فيما قلّل رشيد رضا من أهمية تأثير الشدياق في أسلوبه، على عادته في حجب الأصول غير السلفية للإصلاح الديني الإسلامي. إنّ التجديد اللغوي إنما رسخ في ظل تغلغل الأفكار البروتستانتية والجدل مع الكاثوليكية المنافسة (اليسوعية) في المشرق وتنافس الطرفين في ترجمة الكتاب المقدس إلى لغة عربية حديثة، وهو المشروع الذي فجّر كل المجادلات في الإصلاح اللغوي والأدبي (ومثّل في جانب منه ردّاً على التبشير الذي كانت ترعاه فرنسا اللائيكية!). ليس الأسلوب مجرد وسيلة محايدة، فهو جزء من التفكير. فلا غرابة أن ينشأ الإصلاح الديني مزيجاً من أفكار الأنوار الفرنسية والاجتهادات الدينيّة في المسيحيّة والإسلام.

أما قضية الإصلاح الديني المسيحي فتبدو في الظاهر قضية محصورة في الأقلية المسيحية وفي التنافس بين اليسوعيين والإنجيليين، لكن الحقيقة غير ذلك. **إن الإصلاح الديني العربي كان مسيحياً وإسلامياً في آن واحد والهمّ المسيحي والإسلامي كانا مترابطين**. وقد أثرت الأزمة المسيحية العربية في الأوساط الإسلامية بطريقة غير مباشرة تتمثل في قيام أدب حديث أداته ذلك الأسلوب الجديد وتوجهه الرومانسية. ينبغي طبعاً تجنب التعميم، لأن قيام الأدب العربي الحديث لا يرجع كله إلى مبادرات مسيحية، فالطهطاوي يسبق تاريخياً كل الكتاب المحدثين، وتبعه عدة مصلحين من كتاب الرحلات مثل خير الدين وقابادو، ونشأ أدب نيو ـ كلاسيكي (المويلحي، قابادو، إلخ) وأدب ديني (عبده، إلخ). والكتاب المسيحيون لم يكونوا مجمعين على التجديد اللغوي، كما تشهد على ذلك الخصومة الفكرية بين الشدياق ومجموعة من معاصريه منهم اليازجي الأب والابن. من جهة أخرى، فرضت الأكثرية العددية للمسلمين أن يكون شرط انتشار كل توجه جديد أن يعتنقه كتاب مسلمون.

إن الجانب اللغوي والأدبي لم يثر كبير إشكال كما قدّمنا، لأنّ اللغة العربية ملك العرب جميعاً مسيحيين ومسلمين، والمعركة اللغوية بين المحافظين والحداثيين لم تتخذ منحى دينياً إلاّ في فترة متأخرة، عندما بدأ المحافظون المسلمون يشعرون أكثر من غيرهم بخطورة التجديد اللغوي والأدبي على التصورات الدينية التقليدية، خاصة مع صدور «في الشعر الجاهلي» لطه حسين سنة 1926. أما قبل ذلك فقد كانت الخصومة تخترق الطرفين على حد سواء.

والقومية العربية نشأت في الأوساط المسيحية، وانتقلت سياسياً إلى مجموع الفكر العربي، رغم الدور الريادي المنسوب إلى الكواكبي الذي لم يحمل إلا تصورات قومية بسيطة هي أقرب إلى العنصرية أحياناً. إلا أن الكواكبي قد اشتهر بفضل نشر رشيد رضا نصوصه، وكان رضا قد عمل على أن تسلم القومية العربية على يديه لتصبح أيضاً مشروعاً سلفياً. وقد أصبح مقبولاً منذ ذلك الوقت أن يبدأ تاريخ القومية العربية بالوهابية ثم الكواكبي بدل «جمعية بيروت السرية» وطلبة الكلية السورية البروتستانتية[39].

(39) ما من شكّ في أنّ بدايات الحركة القومية كانت مسيحية، وأن أول جمعية قومية هي جمعية بيروت السرية التي كونها سنة 1875 طلبة مسيحيون من الجامعة البروتستانتية ببيروت، منهم فارس نمر ويعقوب صروف وإبراهيم اليازجي صاحب القصيدة المشهور ومطلعها:

تنبهوا واستفيقوا أيها العرب فقد طغى السيل حتى غاصت الركب

ولم يبدأ الكتاب المسلمون يتجهون هذا الاتجاه إلا بعد اليأس من قدرة السلطان عبد الحميد الثاني على تحقيق الإصلاحات والتصدي للقوى الأوروبية، فبدأ التلويح حينئذ بفكرة إنشاء خلافة عربية تأخذ مكان الخلافة العثمانية. ثم جاء التحول الحاسم بعد 1909 وسيطرة الإتحاديين على الحكم في تركيا وسلوكهم سياسة معادية للعرب فضلا عن =

أما الرومانسية فكانت قادرة على الانتشار بأكثر حرية، لأن الثقافة العربية متعودة منذ قرون على فكرة الفصل بين الأدب والدين، فاعتبرت الرومانسية قضية أدبية لا أكثر. لكن هذا التيار مارس في الواقع دوراً دينياً مهماً، فقد نشر في الفكر العربي كلّه فكرة التوجّس من رجال الدين والمؤسّسات الدينية الرسمية، ودفع إلى البحث عن ديانة طبيعية بسيطة قائمة على الضمير الفردي، وهذه الفكرة هي لبّ الإصلاح الحديث في كل الديانات. فالرومانسية نبعت من رحم القضايا الدينية والسياسية في العالم العربي، ومارست تأثيراً كبيراً في كل الفكر العربي عبر السلسلة المتواصلة طوال القرن العشرين من أمين الريحاني إلى جبران خليل جبران، ثم ميخائيل نعيمة ثم محمود المسعدي. .

= فقدانهم الشرعية الدينية التي كانت تجمعهم بالمسلمين. وبدأ تحوّل رشيد رضا في هذه الظرفية وجاء تقاربه مع الوهابية نتيجة ذلك. يقول أحد كبار المختصين في تاريخ الفكر القومي: «بدأت اليقظة القومية عند العرب مع بداية النهضة الفكرية العامة، وكانت وليدة هذه النهضة. وقد سبق المسيحيون العرب المسلمين منهم إلى التحسس بالشعور القومي وإلى المجاهرة بالحركة القومية. ففي بداية القرن التاسع عشر دخل المذهب البروتستانتي إلى البلاد العربية، وترجم الإنجيل إلى اللغة العربية، وأخذت طوائف الروم الأرثوذكس في بلاد الشام تطالب بتعريب كنيستها. وكانت الكنائس الكاثوليكية، بما فيها الموارنة، قد استقلت عن روما وصار لها بطاركة ومطارنة من العرب، وغدت لها مدارسها العربية. وتخرج من المعاهد التي أنشأتها الإرساليات التبشيرية والطوائف المختلفة رواد الحركة القومية العربية»: المحافظة (علي)، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ط 5، بيروت، 1978.**

يراجع أيضا المصدر الكلاسيكي: أنطونيوس (جورج)، **يقظة العرب.** الطبعة الأولى الإنجليزية 1939. الترجمة العربية 1961.

أما العلمانية فلئن اتجهت منذ البداية في مسار المواجهة الدينية، كما تشهد على ذلك المجادلة الشهيرة بين عبده وأنطون سنة 1903 (يرد تحليل المجادلة في الجزء الثاني)، فإنها انتشرت في الواقع عبر التجارب السياسية للأحزاب القومية والليبرالية، رغم محدودية هذا الانتشار.

نرى أن هذه القضايا الأربع: التجديد اللغوي، القومية العربية، العلمانية، الرومانسية ترتبط بشكل ما بقضية التصور إلى الدين وبطموح إصلاحه كي يتناسب وتطلعات الإنسان الحديث، ولم يكن ممكناً أن تتطور فكرة الإصلاح خارج هذا الجدل الذي أحدثته هذه القضايا الأربع. ولم تنتشر فكرة الإصلاح الديني داخل المؤسسات الدينية التقليدية بل انتشرت خارجها ثم أرغمتها على التفاعل معها. من جهة أخرى نرى أن اسماً محدداً يرجع كل مرة في دور الموجه للأوهام العربية حول الإصلاح الديني، وهذا الاسم هو رشيد رضا. لقد أثبتنا في عمل سابق الدور الذي قام به لحجب الأصول الصوفية الإشراقية ثم الحداثية لفكرة الإصلاح الديني الإسلامي، وربط هذا الإصلاح بالسلفية ثم الوهابية. وهو قد قام بالدور ذاته بالنسبة إلى الإصلاح اللغوي وقضية التعريب، حيث حجب التفاعل الإسلامي المسيحي الذي كان سبب نشأته، لأن التقاء الفئة الجديدة من المثقفين المتمرّدين على القديم كان الحدث المدشّن للنهضة العربية، وهذا القديم بالنسبة إلى المسيحيين هو الطائفة وبالنسبة إلى المسلمين هو المؤسسات الدينية التقليدية.

تحتاج القضيّة الأولى، قضيّة الأزمة الدينيّة التي نعتبرها المولّد للقضايا الأخرى، تحليلاً أكثر تفصيلاً.

فيم تتمثل الأزمة الدينية العربية في القرن التاسع عشر؟ لنرجع

ثانية إلى فارس الشدياق (1887 ـ 1904). فجع فارس وهو في بداية سن الشباب بإعدام أخيه أسعد (1830)، الذي اعتبر أول شهيد بروتستانتي عربي. ليس مهماً الدخول في التفاصيل التاريخية لهذه القضية بقدر التوقف عند الرواية التي نشرها فارس بين الجميع، وبين المسلمين خاصة، من خلال كتاباته. كانت قضية أسعد الشدياق في القرن التاسع عشر المقابل لقضية محمد محمود طه في القرن العشرين. خرج فارس من وطنه ولم يرجع إليه قط، عاش في مصر ومالطا وانجلترا وباريس وتونس وتركيا، فكان لبناني الأصل عثماني الولاء بريطاني الجنسية مصري الهوى، كما كان مارونياً ثم بروتستانتياً ثم مسلماً. وأهم كتاباته «الساق على الساق» (1855) يبرز بوضوح التردّد بين لوثر وفولتير، ويحتوي جرأة نادرة على رجال الدين بمختلف أصنافهم، هي مزيج من العنف اللوثري والتهكم الفولتيري، حتى ظل الكتاب إلى الآن خارج برامج التدريس في كل البلدان العربية. وكان الشدياق قد أشرف في مالطا على تصحيح الكتب العربية في المطبعة التي أنشأها البروتستانت هناك، ومن جملة منشوراتها كتاب بمائة وخمسين صفحة عنوانه «قصة مرتينوس لوثاروس» (مارتن لوثر) لعله أول ترجمة عربية للمصلح الديني المسيحي، وقد صدر سنة 1840. كما نشرت المطبعة بعد انتقالها إلى بيروت أول تاريخ معرّب للإصلاح بعنوان: «ملخص تاريخ الإصلاح في القرن السادس عشر»[40]، وقام بالتعريب الشيخ إبراهيم

(40) تعريب لكتاب ميرل دوبينييه وهو مؤرخ ولاهوتي بروتستانتي سويسري ولد سنة 1794 وتوفي سنة 1872.

Jean Henri Merle d'Aubigné, History of the Reformation. 1835-1953.

الحوراني (1844 ـ 1915) المشهور أيضاً بردوده على الداروينية.

إن النقد الذي وجهه الشدياق إلى ناصيف اليازجي (1800 ـ 1871)، والذي كان منطلق الخصومة الشهيرة مع الإبن إبرهيم (1847 ـ 1906) لم يكن قضية عرضية بل هو يختزل وضع المواجهة بين اتجاه إصلاحي باهت واتجاه إصلاحي قوي، يستوي في هذا التقسيم المسلمون والمسيحيون. فالفكر الإصلاحي القوي لدى المسلمين مثّله أشخاص مثل خير الدين والطهطاوي والأفغاني وعبده وعلال الفاسي، ومثّل الثاني حسين الجسر ورشيد رضا وعبد الحميد بن باديس والطاهر بن عاشور ومحمود شلتوت. والإصلاح القوي مثّله لدى المسيحيين الشدياق وجرجي زيدان وفرح أنطون، بينما مثّل الإصلاح الباهت أشخاص مثل اليازجي. شرح ناصيف اليازجي ثم ابنه شعر المتنبي كما شرحه الواحدي في العصور القديمة[41]. أدب اليازجي الإصلاحي، كما يتجلّى في «مجمع البحرين»[42]، عود إلى أسلوب المقامة لمعالجة قضايا بسيطة بمعلومات قديمة (في المقامة الفلكية مثلاً يواصل عدّ القمر من الكواكب). لكن الأهم أن تصوراته الدينية، كما تبدو مثلاً من خلال بعض مقاماته، هي تصورات تقليدية

(41) **العرف الطيب في شرح أبي الطيب**، ط. بيروت، 1984.
يقول الابن إبراهيم: «كان أبي رحمه الله قد شرع في تعليق هذا الشرح على هامش نسخة من الديوان بخطه، كان يثبت فيها ما يعن له من تفسير أو إعراب أو شرح بيت تذكرة لنفسه مع ذكر كثير من وقائع النظم وتراجم بعض الممدوحين وغيرهم مما يسنح له في أثناء مطالعاته» (ج 1، ص 7). ولا يعلم هل كان للأب مسؤولية في قرار ابنه حذف قصائد وأبيات من شعر المتنبي بحجة أنها مخالفة للأخلاق، مع أن القدامى مثل الواحدي أثبتوها وتوسعوا في شرحها.

(42) اليازجي (ناصيف)، **مجمع البحرين**، دار صادر، د ت (ط 1: 1880).

رغم تعبيرها عن إحساس مرهف، مثل القصيدة الواردة في المقامة القدسية التي تحاكي الأدب الديني القديم:

يا رب إن أبعدت عنك فإن لي طمعاً برحمتك التي لا تبعِد
يا رب قد عبث البياض بلمتي لكن وجهي بالمعاصي أسود
يا رب قد ضاع الزمان وليس لي في طاعة أو ترك معصية يد

لا عجب حينئذ أن تكون مواقفه الاجتماعية محافظة (إدانة ارتداء الزي الأوروبي مثلاً). أما تصوره لديانة واحدة تجمع المسيحية والإسلام فليس بدعاً في الفكر المسيحي العربي، ولم تتخذ هذه الفكرة منحى حديثاً إلاّ عندما امتزجت، لدى الرومانسيين، بفكرة الديانة الطبيعية المقتبسة من روسو. فاليازجي هو نقيض الشدياق، لم يتأثر كثيراً بالأزمة الدينية رغم تدريسه في الكلية الإنجيلية (الجامعة الأمريكية حالياً) ومساهمته في المشروع البروتستانتي لترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة العربية الحديثة.

بيد أنّ الذين مرّوا بهذه الأزمة الدينية لم يعيشوا جميعاً حياة الشدياق، التي بلغت الحد الأقصى في الدرامية، فقد تكررت بأشكال أخف لدى آخرين[43]. ويبدو ميخائيل مُشاقة (1800 ـ 1888) الأشبه بفارس الشدياق، وهو طبيب دخل في مواجهة عنيفة مع السلطات

(43) يراجع: المحافظة (علي)، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**. بيروت، ط 5: 1987.
وأيضاً: أبي فاضل (ربيعة بديع)، **الفكر الديني في الأدب المهجري**. بيروت، دار الجيل، 1992.
Fontaine (Jean), La crise religieuse des écrivains syro-libanais. Tunis, Ibla, 1996.

الدينية فحرمت الكنيسة على أتباعها أن يقصدوه للعلاج، اعتنق البروتستانتية وردّ على منتقديها في كتاب «أجوبة الإنجيليين على أباطيل التقليديين» (1852). ونذكر أيضاً من الذين تحوّلوا إلى البروتستانتية أو فقدوا الإيمان التقليدي: بطرس البستاني (1819 ـ 1883)، صاحب «دائرة المعارف»، كان يتقن اللاتينية والعبرية والسريانية والانجليزية. أصدر أربع صحف أوّلها «نفير سورية» سنة 1860 ثم «الجنّة» و«الجنان» و«الجنينة». اعتنق البروتستانتية وشارك في مشروع ترجمة الكتاب المقدس. كما ترك كتاباً في مأساة أسعد الشدياق. ومن هذا الجيل يعقوب صرّوف (1852 ـ 1927) الذي اشترك وفارس نمر (1856 ـ 1951) في إصدار مجلة «المقتطف»، وهو ماروني درس في المعهد البروتستانتي ثم درّس به قبل أن يرحل إلى مصر. وأديب إسحاق (1856 ـ 1884). الذي أسس صحيفة «مصر». وجرجي زيدان (1861 ـ 1914) الذي درس في المعهد البروتستانتي السوري، وكان من أساتذته يعقوب صروف، هاجر من سوريا إلى مصر وأسس صحيفة «الهلال» وأدارها 22 سنة، والراجح أنه كان على مذهب اللاأدرية (agnostisme). ولويس صابونجي (1833 ـ 1931) الذي أقام ثماني سنوات بالفاتيكان وحصل على رتبة دينية ثم تخلى عنها. درّس اللاتينية في المعهد البروتستانتي وأسس صحيفة «النحلة» وأقام مدة بلندن قبل أن يهاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وأمين الريحاني (1876 ـ 1940) الذي تعلّم الفرنسية والإنجليزية وهاجر إلى الولايات المتحدة، وقد حكمت عليه الكنيسة المارونية بالحرمان لأنه كان يؤمن بالديانة الطبيعية، ولم يكن يخفي إعجابه بالإسلام وقد يكون اعتنقه، وقد مثّل إحدى حلقات الوصل بين القومية الناشئة في الوسط المسيحي والوهابية. وقد تأثّر به وسار على خطاه الأديب الكبير جبران خليل جبران (1883 ـ

1931). كانت القضيّة الدينية محوريّة في رومانسيّة جبران، وهو الذي عوقب بالحرمان، وترك كتاباً مخطوطاً عنوانه «فلسفة الدين والتدين». وهو الممثّل الأبرز للديانة الرومانسيّة: الالتحام بالطبيعة، استهجان المؤسسات ورجال الدين، الدعوة إلى التوافق بين الأديان، تقديس التسامح والحرية الدينية، إلخ. ويمكن أن نواصل السلسلة لتمتد إلى تلميذه ميخائيل نعيمة وإلى محمود المسعدي الذي قال طه حسين أن الوجودية أسلمت على يديه، وإلى ميشيل عفلق، مؤسس حزب البعث على أساس العلمانية، وقد اعتنق الإسلام سرّاً وكشف عن ذلك آخر حياته، فهذا ما يؤكّد استمرار الأزمة الدينية عميقاً إلى هذا الجيل العلماني المعاصر.

إن المعاصرين من هؤلاء للأفغاني وعبده كانوا في علاقة وطيدة بهما. أثّر الشدياق في أسلوب عبده الذي حمل الإصلاح إلى مسامع المسلمين، وكان البستاني صديقاً للأفغاني، وكان أديب إسحاق ناشر أفكار الأفغاني السياسية في مصر، وكان اليازجي صديقاً لعبده، وكان لويس صابونجي الواسطة بين ألفريد بلنت والأفغاني وعبده، ثم أقام في تركيا مع الأفغاني في عهد عبد الحميد، وقد يكون هيّأ معه مشروع الرحيل إلى الولايات المتحدة، لكنه رحل منفرداً بعد وفاة الأفغاني. وقد شجّع الأفغاني مجموعة من هؤلاء على إصدار الصحف ووفّر لهم التمويل واستعمل نفوذه لتمكينهم من التراخيص ومنهم أديب إسحاق وسليم نقّاش وسليم عنحوري (وثلاثتهم مسيحيّون). كما أن الجامع بين هؤلاء جميعاً، مسيحيين ومسلمين، أنهم تأثروا أو انتموا إلى الجمعيات الماسونية. وكانت الماسونية في ذلك العهد تؤمن بوجود الكائن الأعلى وتنشر مبدأ التسامح بين الأديان والمذاهب وتقوم على رفض الطائفية. كما رأينا أن العديد من المسيحيين لم يستنكفوا أن يعلنوا اعتناقهم الإسلام أو يكتبوا دفاعاً

عنه، في الوقت الذي كان الأفغاني ينشر فكرة «الرابطة الشرقية» التي تجمع أديان الشرق جميعاً.

إن الصحافة والمطبعة كانتا أكثر من وافد جديد على ثقافة المنطقة، لقد كانتا أداة التثوير للعقل العربي كله. فقد رفعتا احتكار الكتابة على صنفي رجال الدين وكتّاب السلطان، وفتحتا مجال كتابة أدبية اجتماعية هي التراث المشترك لنهضة كانت تحمل منذ البداية بذور الانشقاق بين الإصلاحية الدينية والعلمانية، لكنها اتحدت حول مناوأة المؤسسات الدينية والطائفية القديمة. ومثّلت الاتجاهات الخمسة التي ذكرنا امتداداً للمطبعة والصحافة، فهي مسيحية وإسلامية في آن واحد. وكما ارتبطت المطبعة بتثوير الفكر الديني في أوروبا فقد ثوّرت أيضاً الفكر الديني في العالمين العربي والإسلامي. وقد أنشأت جيلاً جديداً من المثقفين غير الفقهاء ورؤساء الطوائف بدأوا يطرحون القضية الدينية برمتها طرحاً مختلفاً عن السائد الطائفي، قبل أن تنغلق هذه المحاولات بسبب ضغوط اجتماعية وسياسية شتى.

4) سرديّة الثورة في التقبل العربي

أ ـ الثورة الفرنسية، الفتنة والنموذج

رأينا كيف ضعف النموذج الثوري البونابرتي بقيام نخبة جديدة من المثقفين المسيحيين والمسلمين الذين أعلت شأنهم الطباعة والصحافة، فأصبحوا البديل الثقافي عن المؤسسات التقليدية، وكان تخليهم عن ذلك النموذج إيماناً بدورهم في تنوير المجتمع بدل خدمة الإصلاحات الفوقية للبونابرتية الشرقية الموعودة. ولكن كيف كانت العلاقة بين التصورات حول الثورة الفرنسية والتصورات حول الإصلاح الديني؟ كيف أمكن التوفيق في النموذج الفرنسي المقتبس

بين بونابرت حامي المسيحية في المشرق وبونابرت عدو البابا في أوروبا؟

لم تصمد الرؤية الوفاقية طويلاً، فقد كان الميل في الغالب إلى النموذج الأقصى. كان النموذج الفرنسي مختزلاً في مرحلة أولى في صورة بونابرت القائد الفاتح، وكان المثقف يمنح نفسه مهمة الدعاية له. ثم نشأ في مرحلة ثانية المثقف الروبسبياري المتطلع إلى أن يقوم بنفسه بدور البطولة على المسرح السياسي. وقد اختلطت شيئاً فشيئاً سردية العالم الحديث الذي يبدأ بلوثر وينتهي بالثورة الفرنسية بسردية أخرى تجعل الثورة بداية معجزية لتاريخ جديد للإنسانية.

إن حدث الثورة الفرنسية متأخر تاريخياً عن حدث الإصلاح الديني، لكنه سابق في المسار المتدرج للوعي الإسلامي بالتاريخ الغربي. كان للثورة الفرنسية في هذا الوعي تأثيرات عميقة تجلت عبر محاور عدة، ويهمنا هنا تحديداً المحور الديني وتصور العلاقة بين الدين والسياسة والمجتمع.

لنلاحظ أن هذا الوضع المعكوس في ترتيب الاستكشاف، حيث سبق آخر القرن الثامن عشر أول القرن السادس عشر، هو عامل لا يخلو من دلالة. فالإصلاح الديني قُرئ من خلال الثورة الفرنسية وتداعياتها، كما قُرأت الثورة من خلال قضية الدين ومشكلاتها. **لوثر أبو العالم الحديث والثورة الفرنسية قمة الحداثة، هذه سردية نسج حبائلها التاريخ الفرنسي من غيزو إلى ميشليه وانتقلت إلى الواقع العربي توجه جزءاً من مواقفه من الدين. فقد مثلت فرنسا، في النهضة العربية، النموذج الأكثر حضوراً في الوعي، بالقبول أو بالرد.**

كان النموذج الإنجليزي محدود التأثير وربّما بدا معقّداً. وما كان ثمّة من مانع جوهري يحول دون الاستفادة من نظام طوّر الملكيّة إلى

دستورية واحتفظ بعلاقة أكثر توازنا بالدين. لكن هذا النموذج يفتقد عنصراً رئيسياً، عنصر القائد البطل، يفتقد بونابرت يتقمص دوره الحاكم العربي الحالم بالوحدة في صورتيها، الصورة التقليدية التي تواصل الخلافة والصورة الجديدة التي ترفع شعار النهضة القومية. كما يفتقد إلى روبسبيير يتقمص دوره المثقف العربي الحالم بالقطيعة المطلقة. وقد كان خير الدين التونسي من هواة هذا النموذج، لكن الطهطاوي كان أكثر قدرة منه على استهواء التقبل العربي بالنموذج الفرنسي. وقبل الطهطاوي وبعده كان نابليون بونابرت المثل المنشود، من محمد علي وعرابي باشا إلى زعماء الثورة القومية في القرن العشرين. كان بونابرت حلم السياسي والمثقف كليهما.

وعندما بدأ الكتّاب العرب يستكشفون الثورة الفرنسية، كانت الكلمة الأولى التي أطلقت لتحلّ عنوانا لذلك الحدث هي كلمة «فتنة». لكم أثارت هذه الكلمة تهكّم الخلف في العهود الثورية العربية! ولعل القارئ العربي يشعر إلى الآن بنوع من الشفقة على هؤلاء الكتاب الأوائل الذين خانهم التعبير فلم يجدوا غير هذه الكلمة الدينية القديمة للتعبير عن حدث مؤسس في التاريخ الإنساني. إلا أن هؤلاء الكتاب، لو قدر لهم أن يقرأوا ما كتبه خلفهم عن الثورات والثورية، ربّما أخذتهم الشفقة بدورهم لحالة الجذب الصوفي والتهويم الطوباوي التي أصبحت تقترن بكلمة «ثورة» في الخطاب العربي المعاصر. أصبحت «ثورة» ترياقاً تقدمه كل الاتجاهات الأيديولوجية للقضايا التي أخذت على عاتقها مسؤولية حلها، الماركسية تعد بالثورة البروليتارية، والقومية بالثورة العربية، والإسلامية بالثورة الدينية، إلخ. فضلاً عن تأويل الماضي تأويلاً ثورياً، من ثورة القرامطة إلى مادية ابن رشد إلى ماركسية ابن خلدون، إلخ. مع أن كلمة ثورة هي كلمة دخيلة بهذا المعنى على

اللغة العربية وعلى المصطلحات السياسية والفكرية في التراث العربي الإسلامي.

فإذا كان للسلف أن يشفق على الخلف فذلك أن سرديّات الثورة في العصر الأيديولوجي العربي لا تقل تهافتاً عن سرديّات الإصلاحيين في القرن التاسع عشر. والأدبيات الأيديولوجية من مختلف الاتجاهات تلتقي حول تصوّر مجذوم للثورة الفرنسية. قرن ونصف القرن من التاريخ يسقط كي تلتقي سنة 1789 بسنة 1945 ويتعانق روبسبيير وسارتر. إن اختزال النموذج بهذا الشكل المخل قد أفقد الوعي المتقبل توازنه، عاش عصراً من المزايدة الثورية والأحلام المقطوعة تماماً عن الواقع، ثم تردّى بعده في التشاؤم والاستخفاف بالجماهير التي بدت متبلدة والإعراض عن ثقافة التنوير التي انكشفت عقيمة.

لقد غيّرت الدراسات الحديثة للثورة الفرنسية أغلب تصوّرات القرن التاسع عشر وبنفس العمق الذي غيّرت به دراسات أخرى التصوّرات التي كانت سائدة في ذلك القرن حول لوثر والإصلاح الديني. أسقطت السرديّة الحالمة التي صاغها العصر الرومانسي ومؤرخه الأكبر ميشليه[44]، سرديّة

---

(44) يتنازع البحث حول الثورة الفرنسية مدرستان تاريخيتان، الأولى ذات توجه ماركسي ويمثلها خاصة المؤرخ ألبرت سبول (Albert Séboul)، والثانية ذات توجه ليبرالي تعود أبوتها إلى المؤرخ فرنسوا فيريه (François Furet). أما في مجال التاريخ الديني للثورة فلا شك أن التجديد الأهم يعود إلى المؤرخ برنارد بلنجرون صاحب الدراسة الرائدة:
Plongeron (Bernard), *La vie quotidienne du clergé français au XVIII siècle*. Hachette, 1974.

تراجع أيضا أعمال تلميذه:

Pierrard (Pierre), *L'Eglise et la Révolution 1789- 1889*. ed. nouvelle cité, 1988.

الشعب المستنير الذي يهبّ صفّاً واحداً من أجل الحرية. فالمنهج التاريخي القائم على تقنيات جديدة للسبر والمعتمد أنواعاً مختلفة من الوثائق يؤكد أن «الشعب» كان في غالبيته متمسكاً بالملكية والدين، النخبة وحدها كانت جمهورية ومعارضة للإكليروس وحاملة مبادئ الأنوار. بل يبدو أن الجماهير التي حاصرت الباستيل وأسقطتها، وكان ذلك الحدث الأكثر رمزية للثورة، يبدو أنّها اتجهت بعد ذلك إلى كنيسة سانت ـ جينفياف لإقامة قداس شكر للرب!

لا قيمة للنوايا في التاريخ، والمهمّ هو المسار العام الذي تتجه إليه الأحداث. ذاك المسار يدفع إليه الأفراد لكنهم يصبحون مندفعين بقوّة تياره. لو بقيت الثورة الفرنسية في مستوى وعي المواطن الفرنسي البسيط، الوعي الذي نسجته قرون من سيطرة الاكليروس على الحياة الثقافية، لما حظيت بالأهمية التي عرفها العصر، ولما تحوّلت إلى محطّة رئيسية في تاريخ الإنسانية. لكن كلّ ثورة تمثّل أيضاً مأزقاً إنسانياً فظيعاً، فتسلّط النخبة يسفر حتماً عن هزات عنيفة ومغامرات خطيرة العواقب. هذا ما عاشته الثورة الفرنسية مدّة طويلة قبل أن تستقر على الأوضاع الجديدة المعروفة.

يبدو أن المثقف العربي «الروبسبياري» بدأ يفقد اليوم إيمانه بما كان يدعوه الشعب أو الجماهير، بعد تعبّد بالجموع هو خاصّة العصر الأيديولوجي. أما «الجماهير» فمن الواضح أنها لم تكن عابئة بنظريات المثقفين في الماضي كما في الحاضر، وقد لا تبدو لها هذه النظريات سوى لغو يضاف إلى خطب الساسة وبرامج الإعلام الرسمي. وحتّى عندما تصوّر الأمريكان إخراجاً سينمائياً لباستيل عربية في العراق كان مصيرهم الإخفاق الشديد، فلم تتجمّع الحشود أمام سجن «أبو غريب» وتعانق فولتير عربيّاً، بل كان كلّ الحاضرين

جنوداً أمريكان سرعان ما استهوتهم بدورهم لعبة الجلادين! لكنّ هذا الإحباط ليس نتيجة اختلاف بين مسارين تاريخيين، مسار ينجح فيه كل شيء ومسار لا ينجح فيه شيء. بل هو نتيجة إدراك متوهّم لواقعة وتطلّع إلى المستقبل من خلاله. من هنا تنبع المواقف التائهة من الدين والسياسة.

ليس باطلاً من كل الوجوه استعمال كلمة «فتنة» لوصف ذلك القرن ونصف القرن الذي حذفه العصر الأيديولوجي من تاريخ الثورة الفرنسية. وبما أن الطهطاوي هو السفير الأول لهذا النموذج لدى العرب فإننا سنتخذ رحلته دليلاً في مراجعة التقبّل العربي للثورة الفرنسيّة.

لقد أقام الطهطاوي في فرنسا بين سنتي 1826 و1831، فعاصر جزءا من فترة عودة الملكية، إذ انهزم بونابرت هزيمته النهائية في واترلو، وانتهت بهزيمته سنة 1815 الدورة الأكثر عنفاً من تاريخ الثورة. التقى الطهطاوي عياناً بمن عاشوا مسلسلاً طويلاً من المحن والمآسي. فبعدما أحدثته الثورة ذاتها من دمار قامت بداخلها ثورة مصغرة انتهت بتصدر الراديكاليين القيادة، روبسبيير ودانتون ومارا. فأصبحت المقصلة رمز الجمهورية وذهب الآلاف ضحاياها، ولم يسلم منها قادة الثورة أنفسهم، ولا شخصيات علمية من طراز كوندرسيه ولافوازييه.

هذا ثمن الثورة، كان ممكناً في فرنسا، ولم يعد ممكناً في غيرها. محمد علي قام بمحاولة محدودة للتوسع لا تقارن بما قام به بونابرت في أوروبا والعالم، فكان مصيره ما نعلم. عرابي قاد انتفاضة وقعت في تجاوزات صغيرة فقضى بقية حياته في المنفى ولم يعد إلى مصر إلا ضريراً مريضاً فاقد الأهل والأملاك. هاتان

شخصيتان تأثرتا ببونابرت وأغفلتا أن ثوار الأمس يصبحون حراس النظام العالمي الجديد، يسهرون علىٰ الاستقرار وأمن المسالك التجارية وإمدادات المواد الخام.

أقام الطهطاوي في فرنسا وذكريات العهد الثوري عالقة بالأذهان، أعدم خلاله الملك وأسرته، وفتحت جمهورية الثورة جبهات الحرب ضد كل الجيران، وقضي على الآلاف بالمقصلة التي اخترعها الطبيب جوزيف غيوتين ليصبح الموت أكثر إنسانية بزعمه. نشأت لأول مرة في التاريخ فكرة المحاكم الثورية، ظهرت حيلة اغتيال بعض المساندين لتأجيج مشاعر الخوف واتهام الأبرياء، عاش الفرنسيون مجاعات مروعة، صدر قانون تسخير الأهالي من الذكور تستخدمهم الجمهورية فيما تريد، هذا كلّه كان أيضاً الثورة الفرنسية، وليس فقط إعلان حقوق الإنسان والمواطن.

قرأ الطهطاوي عن بونابرت في «عجائب الآثار» للجبرتي، ثم التقى بآثاره عند إقامته بفرنسا. لا يمكن لأحد ألاّ يعجب ببونابرت. لو أسلم كما أسلم قادة المغول المغامرون في نهاية العصر الوسيط لانفتحت للإسلام دورة حضارية جديدة من القوة والتوسع، لكن إسلام بونابرت أمام المصريين لم يكن إلا حديث خدعة. مع ذلك اضطلع بونابرت طويلاً بدور الملهم ليؤجج طموح الزعامة. لم يتوقف البحث عن بونابرت العربي من محمد علي إلى آخر زعماء القومية العربية. لكن بونابرت عندما يرتدي الزي العربي يُرى منه شيء واحد، أنه غير ديمقراطي. هل هذا كل الفارق؟

بونابرت الفرنسي وصل إلى السلطة بانقلاب، ونصّب نفسه ملكاً جمهورياً، وفرض عقيدة جمهورية تقول إن الإلٰه اختار نابليون ليكون حاكما باسمه وظلا له في الأرض، وأثار الحروب الأهلية في فرنسا ثم في أوروبا، وضمّ المقاطعات من إيطاليا وإسبانيا

والنمسا[45]. هذا الجزء البونبارتي الذي لا يسمح له أن يتكرر، وهذا ما أصرت الزعامات العربية على تكراره. لكن بونابرت الفرنسي هو أيضاً موحّد التعليم ومنشئ القانون المدني وباني الإدارة الحديثة، ويبدو أن هذا الجزء لم يستهوِ كثيراً خطاب الزعامة المتحول من الشرعية الأبوية إلى الشرعية الثورية.

أقام الطهطاوي في فرنسا في عهد أصبح فيه روبسبيير وبونابرت من شخصيّات الماضي، وعادت الملكية مع شارل العاشر الذي قامت بينه ومحمد علي علاقات ودية، وقد أهداه الحاكم المصري زرافة مازالت جثتها المحنطة تتصدر المتحف الطبيعي بباريس. وقد احتفى الطهطاوي بهذه الحادثة أكثر من اهتمامه بمغزى مساهمة الأسطول الفرنسي في تدمير الأسطول المصري سنة 1827 واحتلالها الجزائر سنة 1830. ثم عايش الطهطاوي أوضاعاً مضطربة أوشكت أن تكون حرباً أهلية، عندما حاول شارل العاشر أن يلغي الدستور. ثم تولّى لويس فيليب السلطة وأصدر ميثاقاً جديداً ذا توجه ليبرالي هو الذي عرّبه الطهطاوي في «تخليص الإبريز». ثم غادر الطهطاوي

---

(45) صدر مؤخراً كتاب يطبّق القواعد القانونية الدولية المتعارف عليها اليوم على الجرائم الحربية التي اقترفها بونابرت، ويثبت أنه جدير بأن يحاكم بتهمة الإبادة ويشبّه عمله بالمحرقة اليهودية ويبيّن أن لا أقلّ من مليون شخص وقعوا ضحية قراراته. راجع:

Ribbe (Claude), *Le crime de Napoléon*. 2005.

أما المؤرخون من هايتي فقد دافعوا منذ فترة طويلة عن أطروحة الإبادة الجماعية والاستعباد بالنظر لما اقترفه بونابرت في هذه المستعمرة الفرنسية. يراجع مثلاً:

Plumelle-Uribe (Rosa Ameila), La férocité blanche. Albin Michel, 2001.

فرنسا تحسباً من اشتداد «الفتنة»، وقد توالت الأحداث بعده في الاتجاه نفسه، فسقط لويس فيليب ووزيره المشهور غيزو إثر انتفاضة شعبية سنة 1848، وانتخب لويس نابليون (نابليون الثالث لاحقاً) رئيساً للجمهورية، فسلك سياسة رجعية ومضيقة للحريات، ثم ألغى الجمهورية وأعاد الإمبراطورية ونصب نفسه حاكماً مدى الحياة بمقتضى استفتاء شعبي مزيف. وعادت فرنسا في عهده إلى سياسة التوسع إلهاء للرأي العام عن قضاياه الداخلية، إلى أن هزمت هزيمتها المنكرة أمام الألمان سنة 1870 وقبلت الشروط المذلة بعد حصار باريس. وعاشت تجربة الكومونة (1871)، وبدأ عهد الجمهورية الثالثة بقمع الثوار وسحق انتفاضتهم. وانتخب ماكماهون أول رئيس لهذه الجمهورية وكان أرستقراطيا يحلم بإعادة الملكية. ولما فشل في تنصيب نفسه ملكاً فرض نظام الرئاسة سبع سنوات (septennat) ولم يلغَ هذا النظام إلا منذ سنوات.

توفّي الطهطاوي مع بداية الجمهورية الثالثة، فلم يعاصر إلا فترات الاضطراب، ولم تشهد فرنسا الاستقرار إلا بعد فترة من قيام هذه الجمهورية التي أصبحت بعده النموذج السياسي للفكر العربي؛ وقد تغير خلالها تأويل الثورة الفرنسية ليتحوّل مركز الاهتمام فيها لدى المتقبّل العربي من شخصية القائد بونابرت إلى عقيدة المثقف الروبسبياري والجماهير الثورية. ثم لم يدم هذا الاستقرار طويلاً، فقد قامت الحرب الكونية الأولى (1914 ـ 1918) ثم الثانية (1939 ـ 1945) وذاقت فرنسا الويلات، ودخل النازيون باريس وفرضوا حكومة عميلة وعاش الفرنسيون عهد فيشي المذل (1940 ـ 1945) ولم يتحرروا إلا بفضل عملية الإنزال الأمريكية. وقامت الجمهورية الرابعة (1945 ـ 1958) ثم الخامسة (منذ 1958) ومن نظميهما اقتبست العديد من الدول العربية المتحررة حديثاً، فبدا وكأن فرنسا الثورة

وفرنسا الجمهورية الخامسة خط يتواصل دون انقطاع. مع أن المسار طويل ومعقد استمر قرناً ونصف القرن، ولم تحل مبادئ الثورة إلا بعد عناء تحملته أجيال. لنذكر مثلاً أن المرأة الفرنسية لم تحصل على حق الانتخاب إلا سنة 1945 وعلى حق الإجهاض إلا سنة 1975.

وإذن، فبين إعلان المنشود وتحقيقه فترة طويلة تعددت خلالها الخيبات وتلاحقت المآسي، من انقلابات دستورية وعسكرية إلى مجاعات وحروب في الداخل والخارج. ولو راجعنا ما حصدته المقصلة من أرواح لتجاوز مرات عدد العرب الذين أعدموا في قضايا سياسية منذ الثورة العربية الكبرى. أو عددنا الذي قضوا في حرب واحدة من الحروب التي خاضتها فرنسا لفاق عدد الجنود العرب الذين قضوا في كل الحروب ضد إسرائيل. وقد خسرت أوروبا أثناء الحربين الكونيتين وحدهما حوالى 30 مليون نسمة، وهذا العدد يفوق حاصل الضحايا العرب في كل المواجهات منذ معركة بدر.

يشعر المثقف العربي أنه ضحية التاريخ وسوء الحظ والخيبة بعد الخيبة، حتى كتب بعضهم سوسيولوجيا الهزيمة، وتمسك آخرون بتاريخ دوري للفشل. لكن هذا الشعور هو أحد نتائج الرؤية المعجزية للأحداث، وقد حملت حديثاً عنوان الثورة. ليس القصد نفي الجمود في المجتمعات العربية بل تفسيره تفسيراً ثقافياً: إن الرؤية المعجزية ترفض أن ترى التطور مساراً ممتداً على الأمد الطويل ولبنات متواصلة يدعم بعضها بعضاً. لا يتضخم الشعور بالإحباط (أو المهانة، كما يقال أحيانا) نتيجة المحاولة دون جدوى بل يتضخم ليكون ذريعة للكسل أو الاكتفاء بالحد الأدنى من السعي. ذلك أن عقدة التفوق تدفع إلى شعور خاطئ بأن السيئ من الأوضاع

ينبغي أن يكون استثناء قصيراً وقوساً عابرة. وأنه يكفي أن تعلن الرغبة في الإصلاح فيتحقق دون كبير عناء ولا تغيير عميق في الذهنيات والسلوك. لحظة التخلص من عقدة التفوق ذات الأصول الدينية والاستقرار في العالم بصفة الإنسان هي بداية الشعور الموضوعي بثقل الوجود ورحابته في آن واحد. كان أدباء فرنسا، موسيه وهيغو وبلزاك وبودلير، يلعنون عصرهم أيضاً، لكنهم فتحوا للفكر مسالك التحرر ولم يعودوا به إلى الوراء، ولا كان دورهم ترسيخ شعور الخيبة أو التضحية بالفكر على قربان العمل السياسي المباشر.

ب ـ الثورة الفرنسية بين لوثر وستالين

ترك هذا التاريخ المضطرب الذي عاشته فرنسا طيلة قرن ونصف القرن تأثيراً كبيراً في تطور التنظيم الديني للمجتمع. إن الصراع بين أنصار الاكليروس وخصومه لم يشهد النهاية الحاسمة إلا في فترة «الثلاثين الزاهرة» (1946 ـ 1975)، حين تحوّلت السياسة إلى مواجهة بين يسار ويمين كليهما علماني، وإن كان اليمين أكثر حساسية للشعور الديني[46]. وكان للازدهار الاقتصادي وتوزيع ثماره على مختلف الطبقات دور حاسم في حسم الخصام بعد أن استمر عقوداً.

كانت القضيّة الدينية سابقة للثورة، لكنها اتخذت منحى أكثر إثارة بعدها. وثمة طريقتان لقراءة هذا التطور المضطرب. القراءة الأولى تقوم على مصادرة القطيعة المطلقة فتحدّد نقطة البداية سنة

(46) Cholvy (Gérard), *La religion en France de la fin du XVII à nos jours*. Hachette,1996.

1789 (الثورة) والنهاية المترتبة عليها سنة 1905 (صدور قانون العلمانية). والقراءة الثانية هي قراءة على المدى الطويل، تجعل البداية مع محاولة الملكية الفرنسية تأميم الدين وإقامة كنيسة خاضعة لرعايتها والحدّ من تدخل البابا، على هذا الأساس يستوي لويس الرابع عشر ونابليون بونابرت، فكلاهما اختار هذا المنهج، مع اعتبار الفارق بين شكلي الدولة، الملكي والجمهوري. أما 1905 فتصبح تحرراً للدين من أسر الدولة. وعليه، تكون الثورة مواصلة تنظيم للقضية الدينية بدأ منذ استقرار الملكية وإلغاء النظام الإقطاعي الوسيطي.

عندما بدأت رياح الثورة تهب كان جزء كبير من رجال الدين يساندونها، هؤلاء الذين ينتمون خاصة إلى الطبقة الدنيا من الاكليروس ولا يتمتعون بالامتيازات الممنوحة للكرادنة والأساقفة. لم يكن الصدام عرضياً، كما يسعى إلى تأكيده بعض الكتاب من ذوي الاتجاه الكاثوليكي، لكنه لم يكن أيضاً صراعاً فكرياً بحتاً. كان عامل الامتيازات عاملاً أساسياً في تاريخ الصراع. لهذا السبب لا يمكن أن تكون اللائكية الفرنسية نموذجاً يؤخذ بحذافيره في مجتمع إسلامي، لأن وضع رجال الدين والناطقين به مختلف. لا بمعنى أن لا كنيسة في الإسلام، كما يقال عادة، بل بمعنى أن تمثيل الدين ليس محصوراً في طبقة معينة، ما يجعل القضية أكثر تعقيداً.

كان عدد رجال الدين يبلغ عشية الثورة حوالى 130 ألف شخص، جميعهم لا وظائف لهم، ومنهم حوالى 10 آلاف من ذوي المراتب الدينية العليا. وكان لويس السادس عشر قد فرض توزيعاً ثلاثياً للطبقات يتمتع بفضله رجال الدين من المراتب العليا بامتيازات جمة، لكن توزيع الامتيازات لم يكن عادلاً بين رجال الدين

أنفسهم. فأصحاب الرتب العليا يتمتعون بريع سنوي وإعفاءات ضريبية وإقطاعات وغير ذلك، أما الإكليروس الأدنى فيحظى بميزة واحدة هي الإعفاء من العمل.

من هنا كان موقف رجال الدين من الثورة مضطرباً في البداية، ذلك أن من أهم دوافع الثورة إفلاس الخزينة الملكية، وقد قبل النبلاء وكبار الاكليروس بالتخلّي عن بعض امتيازاتهم لإنقاذ النظام الملكي، وسعى البعض إلى الضغط على الملك كي يقبل الإصلاحات ويتفادى الانفجار، إلا أن الملكية الفرنسية لم تسلك طريق جارتها الإنجليزية، ما دفع إلى النتيجة المعروفة. وفقد رجال الدين امتيازاتهم في زمرة المنتفعين السابقين، رجال الدين جميعاً، إذ فقد الاكليروس الأعلى الإقطاعات والممتلكات وفقد الاكليروس الأدنى امتياز الإعفاء من العمل. أما البروتستانت الذي كانوا يمثلون دين الأقلية فقد ساندوا الثورة بقوة ولم يحظوا قبلها بامتيازات ليحرموا منها. كما أن البروتستانتية، مثل الإسلام، لا تمنع المشتغل بالشأن الديني من العمل والزواج.

وقف جزء من الاكليروس مع الثورة في مرحلتها الإصلاحية، لكن الموقف العام اتجه نحو المناهضة بسبب الحرمان من الامتيازات، هذا وجه أول للمشكلة. أما الوجه الثاني فيتمثل في فرض الثورة قسم الولاء الجمهوري، في حين كانت عقيدة الكاثوليك أن ولاء رجل الدين للسلطة الروحية وحدها. مع ذلك قام تيار أقلية ضمن رجال الدين يساند الثورة، واشتهر من ممثليه الأب غريغوار (1750 ـ 1831). وفي عهد روبسبيير فقد رجال الدين امتيازهم الأخير بنقل سجلات الحالة المدنية من أيديهم إلى موظفين مدنيين، مع ما اقتضاه ذلك من مراجعة الأحكام الأسرية مثل تحريم الطلاق. كما

زاحمت رمزية الثورة الرمزية الدينية، من خلال منافسة الوطنية القداسة الدينية وتغيير أسماء الشهور وبداية التاريخ وغير ذلك.

على أن ما لا يعرف جيّداً هو أن روبسبيير، سفّاح الثورة والعدو اللدود للاكليروس، قد سنّ أيضاً قانوناً يفرض على المواطنين أن يؤمنوا بوجود كائن أعلى وأن يؤمنوا بخلود الروح، وجعل الإلحاد جريمة تعاقب عليها محاكم الثورة. كان روبسبيير متأثراً بروسو وطموحه قيام ديانة ربانية (déiste) دون اكليروس. والمفارقة أن روسو كان يظن أن النظام الإسلامي هو تجسيد لهذه الفكرة.

كان الأب غريغوار، الملقب براهب الثورة، قد ساند العهد الجديد فكفره البابا، لكن سعيه إلى تأسيس اكليروس ثوري لم يلق النجاح. ولما بدأت الحروب بين فرنسا الثورية وجيرانها أصبح ينظر إلى رجال الدين على التعميم نظرة الاتهام والخيانة، بسبب ارتباطهم بالبابوية المناهضة للثورة. وبدأت مقصلة الثورة تحصد رؤوس رجال الدين. فساهم تصاعد العنف في تعزيز عزلة التيار الديني المساند للثورة، رغم ظهور إنتاج فكري يحاول إقامة علاقة إيجابية بين الثورة والمسيحية.

انتهت الأزمة الأولى بين الثورة ورجال الدين مع وصول نابليون بونابرت إلى السلطة بعد مغامرته المصرية الفاشلة، أو حريّ القول بعد استيلائه على السلطة بما يشبه الانقلاب على الطريقة الرومانية. كان بونابرت قد حوّل حلمه من السيطرة على الشرق إلى السيطرة على أوروبا، وقد زادته التجربة المصرية يقيناً بأنّ الدين سلاح من أسلحة السياسة لا غير. أعاد بونابرت ما كان أقدم عليه الإمبراطور قسطنطين، ولكن بطريقة عكسية. كان الإمبراطور الروماني قد أدخل

الدين المسيحي في السياسة لتوحيد الإمبراطورية الرومانية، أما الإمبراطور الفرنسي الحالم ببلوغ العظمة نفسها فقد أخرجه من السياسة ليجعل يده طليقة في أوروبا. وكان قبل ذلك قد سلك في مصر سياسة التقرب من الإسلام، بل أشاع إسلامه، عندما كانت طموحاته متجهة نحو الشرق. ولعل مصر قد فتحت للقائد الفرنسي طريق الحل، هناك في المشرق خبر تجربة الديوان التي حيدت رجال الدين المسلمين وضمنت هدوءهم، فيما القائد يعدّ للتوسع والغزو. وهنا في فرنسا لم يتورع عن مهاجمة المقاطعات البابوية وأسر البابا بيوس السابع في روما. لكن في اللحظة التي كان أعداء الاكليروس ينتظرون منه إلغاء البابوية اتجه مسلكاً آخر، وذلك بعقد معاهدة (concordat) بينه والمؤسسة الدينية.

كان صراع بونابرت مع الكنيسة مصلحيّا أساساً. وإذا ضربنا صفحاً عن مغامراته النسائية التي جعلته يصطدم بالكاثوليكية المعارضة للطلاق، فإن ضرورات الجغرافيا جعلته يبدأ التوسع باتجاه إيطاليا، حيث أصوله، ويصطدم بالبابا. لم يشبه بونابرت روبسبيير في الحلم بديانة إنسانية، رغم أنه فرض تعليماً جمهورياً يقول «إن الإله نصّب نابليون سيداً لنا وجعله ظله على الأرض». إلاّ أن سياسته الدينية كانت على شكل ما عرفه المصريون أيام الحملة، أي اتباع كل الحلول المفيدة للغزو والتوسع والسيطرة. وذاك كان دافعه لتهدئة الأمور في وقت كان إلغاء البابوية على يديه ممكناً.

كان الخلاف قائماً حول مسألتين رئيسيتين: وضع الاكليروس وقسم الولاء. حلّ بونابرت المشكلة الأولى بتخصيص رواتب تدفعها الدولة لرجال الدين، فتحوّل هؤلاء إلى موظّفين فيها بدل أن يكونوا جهازاً موازياً لها. وحل المشكل الثاني بتوقيع الكونكردا مع بيوس

السابع بعد أن أسره وأذله، وتحدّدت بمقتضى هذه المعاهدة صلاحيات كل من السلطتين الزمنية والروحية. استفاد بونابرت أيضاً من سياسته الحربية التوسعية كي يصرف الأنظار عن الأزمات الداخلية. وكان من نتائج هذا المسلك التضحية بالتيار الديني المساند للثورة، لأن بنداً من المعاهدة كان ينصّ على امتناع الدولة عن الاعتراف بغير الممثلين للكنيسة الرسمية. إن الطابع المصلحي هو الذي جعل القضية الدينية تتجه نحو الحلّ، بعد أن حال صراع المطلقات دون ذلك، ومن هنا مثّل المسلك البونابرتي منعرجاً أساسياً في تاريخ العلاقة بين الدين والسياسة. لكن السرديّات العربية إما أنها قد غيبت هذا الموضوع أو أنها خلطت نظام الكونكردا بالسياسة اللادينية وبونابرت بروبسبيير.

نرى كم كانت الظروف السياسية عميقة التأثير في هذه النهاية الأولى للمعركة بين الجمهورية والثورة. لكنها معركة لم تحسم القضية طويلاً. انهزم بونابرت أمام الروس ثم الإنجليز وفقد السلطة وعاد النبلاء إلى السلطة ومعهم كبار الاكليروس. ساند هؤلاء الملك شارل العاشر الذي لم يتوانَ بدوره عن اتخاذ قرارات لفائدتهم. إلا أن ثورة 1830، تلك التي حكى وقائعها الطهطاوي في «تخليص الإبريز»، حطمت نهائياً أحلام العودة إلى العهد الملكي كما عمقت الشعور بالنقمة على رجال الدين باعتبارهم طرفاً معادياً للحريات والتطور. بدأ يظهر في هذا السياق تيار قوي عرف بتيار خصوم الاكليروس (Les anticléricaux) كان للماسونية فيه دور مهم[47]. وقد أثّر رواده وكتابه في الوعي العربي بتاريخ الثورة وبالحداثة عموماً.

---

(47) Rémond (René), *L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours*. Complexe, 1985.

مع أن الفترة ذاتها شهدت محاولات جديدة للتوفيق بين الدين والثورة، فنشأ التيار الكاثوليكي الليبرالي ومن روّاده لمونييه (Lemennais)، وكان شعاره: «كنيسة قوية في دولة حرة»، مستعيداً فكرة الكنيسة الوطنية المستنيرة للأب غريغولر. وقد أدانت الكنيسة البابوية هذا التيار لمساندته مبدأ الفصل بين الدين والدولة.

إن الضرر الأكبر الذي لحق برجال الدين إنما ترتب على مساندتهم لويس فيليب عندما ألغى الدستور وفرض نفسه إمبراطوراً مدى الحياة وتسمّى بنابليون الثالث حالماً أن يستعيد ملاحم عمّه. قرّب لويس فيليب رجال الدين وساند البابا ضد الجمهوريين الإيطاليين، وقد ألّبت سياسته المثقفين ضدّه وضدّ الدين أيضاً. ويمثل الأديب فكتور هيغو رمزاً لهذا الانقلاب الفكري، فقد تحوّل من رجل مؤمن ينتمي إلى تيار اليمين إلى معارض عنيف لنابليون الثالث ودعائم حكمه.

أدّت المغامرات إلى هزيمة حربية منكرة وأوضاع فوضى تنزلت في إطارها أحداث كومونة باريس المشهورة. تلك الأحداث التي قرأها الوعي العربي من خلال كارل ماركس. مثلت الكومونة حقيقة ذروة التقابل بين فرنسا الريفية المتعلقة بالملكية والارستقراطية والاكليروس وفرنسا الجمهورية العلمانية التي تدخل ثورة جديدة، الثورة الصناعية. لكن ماركس قد خرج من التاريخ إلى التخمين عندما رأى في كومونة باريس حدثاً نموذجياً. ورؤيته الطوباويّة هي التي حوّلت الشيوعية إلى دين يتنافس والأديان القديمة وحرّفت العلمانيّة عن معناها الأصلي، معنى امتناع الدولة عن التدخل في العقائد الدينية لمواطنيها، وألبستها حلة جديدة، فجعلتها تدخلاً للدولة بالقوة والعنف لمنع الناس من إقامة الشعائر الدينية أو التعبير

الحر عن معتقداتهم. لكنّ ماركس كان محقّاً في نقطة أساسيّة هي أنّ رجال الدين وقفوا ضدّ التطوّر. لم يكن هذا الموقف عرضياً، فالشعور الديني يتحوّل إلى مؤسّسات وأيديولوجيات اجتماعية. هذا سبب إخفاق الإكليروس في فهم مسار التقدم الذي دشنته الثورة الفرنسية.

وقد اشتهر قبل ماركس من رجال هذا العصر الأديب والسياسي فكتور هيغو[48] وأصبح موقفه عنوان الموقف الفرنسي، لكن الواقع أن عصره كان عصر مجادلات صاخبة ضاعت أسماء مناوئيه فيها، مثل جيل موريل (Jules Morel) ولويس فييو (Louis Veuillot) وأميل كيلير (Emile Keller) وغيرهم من الكتاب الممتازين الذين طواهم النسيان بسبب مواقفهم السياسية. اختفت آثار الجدل والخيبات التي تلاحقت قبل أن يختار الفرنسيون نهائياً طريق التطور. كما أصبح هامشياً مشروع الكاثوليكية الليبرالية وإن لم ينطفئ تماماً، بل نشأ بعده تيار كاثوليكي اجتماعي متأثر بالمبادئ الاشتراكية. واضطرت البابوية ذاتها أن تنفتح ببطء على قضايا العصر، كما تشهد على ذلك مواقف البابا ليون الثالث عشر من الوضع الاجتماعي للعمال، وإن مثلت تلك المواقف محاولة من الكنيسة للحد من انتشار المد الاشتراكي بتبني بعض مبادئه.

المهم أن هذا الخطأ الثاني الذي اقترفه الاكليروس جعل الجمهورية الثالثة، التي قامت في أعقاب محاولات استعادة الملكية

(48) أوّل ترجمة لكتاب البؤساء نشرها حافظ إبراهيم في مفتتح القرن الماضي، وهي ترجمة بالمعنى وقد أهداها إلى محمد عبده لتأكيد «امتداد الصلة بين الحكمة الغربية والحكمة الشرقية» كما يقول في المقدمة. راجع، **البؤساء**، دار الهلال، 1923.

ثم الإمبراطورية، جمهورية راديكالية في موقفها من الدين. واضطلعت خلالها فرقة الماسونية بدور كبير في توجيه الأمور، علماً أن هذه الفرقة نفسها قد تطور موقفها من القضية الدينية بتطوّر الأحداث المحيطة بها، وقد كانت في أصل منشئها تشترط على معتنقيها الإيمان بكائن أسمى هو مهندس الكون، وتسعى إلى التقريب بين الأديان، قبل أن تتحول إلى حارسة العلمانية على النمط الفرنسي (اللائيكية).

كان عهد الجمهورية الثالثة (1870 ـ 1940) العهد الذهبي للاستعمار الفرنسي، ومنه استعمار جزء من العالم العربي. **تمثل الجمهورية الثالثة من هذه الزاوية جمهورية التناقض، إذ انتصرت لمبادئ الثورة الفرنسية ونشرتها في العالم بفضل حملة استعمارية نالت من حرية الشعوب وكرامتها. ويشترك أغلب أعيان هذه الجمهورية في أمرين، شدة المعارضة للاكليروس وقوة المساندة للاستعمار: غمبطا، جيل سيمون، جيل فيري، شارل دي فرسينيه، كليمنسو، إلخ، إنهم أئمة الاستعمار والعلمانية في آن واحد.** غمبطا هو صاحب العبارة المشهورة «الاكليروس هو العدو» (le cléricalisme, voilà l'ennemi)، لكنه القائل أيضاً عبارة أخرى لا تقل فصاحة: «إنّ الديمقراطية ليست بضاعة للتصدير»! وجيل فيري، رئيس المجلس الذي اتخذ أهم قرار علماني، وهو إلزاميّة التعليم وجعله تحت وصاية الدولة، هو نفسه الذي اتخذ قرار فرض الحماية على تونس، ولم يكن في برنامجه إعادة العمل بدستورها الملغى من قبل الباي، مع أنه أول دستور عربي استوحي من الثورة الفرنسية[49]!

(49) كان محمد الصادق باي قد أعلن في تونس سنة 1861 أوّل دستور =

أصبحت فرنسا في العهد الاستعماري «قوّة إسلامية»، وما تزال كذلك إلى اليوم بسبب الحجم المهمّ للجالية المسلمة المقيمة فيها. ومنذ مجادلة عبده لوزير خارجيتها هانوتو إلى قضية منع الحجاب في المدارس الفرنسية التي تفجرت في السنوات الأخيرة، أي على امتداد أكثر من قرن، كان التداخل كثيفاً بين الإدارة العلمانية للدين في فرنسا وقضية الدين في المجتمعات العربية، بل لعل التفاعل قد بدأ منذ حملة بونابرت كما قدمنا. وفي عهد المارشال بيتان حاول البعض إحياء القيم الريفية وتعاليم الاكليروس. ولقي بيتان مساندة جزء من رجال الدين وكان ذلك الخطأ الثالث في تاريخهم. وقد كان حاسماً لأنه دفع إلى مراجعات جذرية أدركت من خلالها المؤسسة الدينية أن مراهناتها السياسية هي تاريخ مستمر من العثرات. فأصبح الاكليروس الفرنسي نفسه متمسكاً بالعلمانية حماية للدين من أن يكون أداة في يد السياسيين وخادماً لطموحاتهم(50).

= عربي إسلامي وإن أبطل العمل به بعد فترة وجيزة. وقد سجّل العقيد كمبينون مدير المدرسة الحربيّة بتونس هذه الشهادة الهامّة: «عندما تمّ إعلان الدستور، كان أغلب الأوروبيّين غير عارفين بمحتواه أو أنّهم اهتموا بأمر واحد لا غير هو ما يمنحهم من حقوق للتملّك بعد أن منعوا طويلاً من ذلك. ظنوا أن أمامهم مجالاً رحباً للمعاملات المربحة وتجاهلوا الفصل من الدستور الذي يفرض عليهم الانصياع إلى قوانين البلد، لقد ظنّوا أنّ هذا الفصل مجرّد لغو...». شهادة نشرها علي الشنوفي في:

Le ministre Khereddine et ses contemporains. FNTETE, 1990, p. 54.

(50) وقد برز ذلك بمناسبة مئوية قانون العلمانية الفرنسي الصادر سنة 1905، ففيما حاربته الكنيسة الفرنسية بعنف آنذاك واستصدرت من البابا قراراً بإدانته، نجدها قد أعلنت التمسك به سنة 2005 وعارضت الدعوات إلى تنقيحه.

إن نهاية الحربين قد حوّلت المجادلات الفرنسية إلى مجادلات عالمية، خاصّة بعد تأسيس الأمم المتحدة وقرار نشر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. فقد استعاد هذا الإعلان ما كان ورد في الفصلين 10 و11 من الإعلان الفرنسي الذي أصدرته الثورة، لكنه حذف مرجعية «الكائن الأعلى» التي آمن بها الثوّار، فتحوّل إلى وثيقة قانونية تترك جانبا الإيمان الشخصي وتجمع الناس حول حقوق طبيعية.

نرى أن التجربة الفرنسية في مجال إدارة القضية الدينية ليست بالنمطية التي استقرت في التقبل العربي، كما أنها ليست الوحيدة في مجال تحديث العلاقة بين الدين والسياسة.

لقد ساد في العالم العربي التفسير الماركسي للثورة الفرنسية، بصفتها واسطة مسار تاريخي بدأ مع لوثر في القرن السادس عشر ومرّ بفرنسا سنة 1789 وبلغ ذروته مع الثورة البلشفية سنة 1917. وسادت تبعاً لذلك نظرة معينة للعلمانية تراها متدرجة من الإصلاح الديني إلى المواقف البرجوازية من الدين لتنتهي إلى السياسات اللادينية التي رعتها الدول الاشتراكية الشعبية(51). **والعلمانية بهذا**

(51) «نقرأ مثلاً هذا المقطع النموذجي المعبر عن تلك السردية في كتاب عبد الفتاح إبراهيم، **الاجتماع والماركسية** (دار الطليعة، 1980): «يرجع الفكر الماركسي في نشوئه إلى حركة الإصلاح الديني التي بدأها في ألمانيا الكاهن مارتن لوثر، وهي في الأصل حركة دينية ذات نزعة قومية تحررية أريد بها تحرير الشعب الألماني من هيمنة روما وكنيستها التي رأت في الفرد قاصراً ميالاً بطبعه إلى الشر وارتكاب الخطيئة ففرضت وصايتها عليه. ولما أن تبين لوثر ما أدت إليه هذه الوصاية من ضرر بهدرها كرامة الإنسان وشل قدراته، ورأى أن لا سبيل إلى تحرير =

المعنى ليست فصلاً بين الدين والسياسة بل إلغاء الدين من حياة

= قومه إلا بتحرر الفرد، فيستعيد ثقته بنفسه ويسترد كرامته ويعتمد قدراته الذاتية وينميها، أعلن معارضته لوصاية الكنيسة وقال إن الله منح الإنسان العقل والضمير وترك له أن يتدبر بهما شؤونه، وأكد أن إذلال الفرد بحرمانه من الحرية أمر مخالف لمشيئة الله، وأن العدل والفضيلة لا يبعثان في جهل وعبودية بل يحققهما الإنسان الحر بعقله وضميره. وبالرغم من أن حركة الإصلاح الديني أثارت حرباً أهلية دامت ثلاثين سنة وانتهت بألمانيا ممزقة منهوكة القوى، وأدت إلى تخلفها عن إنكلترا التي تقدمتها بثورتها الصناعية، وعن فرنسا التي تقدمتها بثورتها السياسية، فإن الفكر الألماني بقي معتزاً بمآثرها معتمداً العقل والضمير في إنشاء فلسفته المثالية التي رأى فيها إنجازه العظيم، وعوّل عليها في تعويض أمته عما فاتها وتحقيق ما تصبو إليه من تقدم. واتسمت هذه المثالية الألمانية بالثنائية، فبدت في فلسفة كانط تميز مهمة العقل في إدراك ظواهر الوجود عن مهمة الضمير في إدراك الحقائق الروحية. وبدت في فلسفة فيخته تميز مهمة العقل في إدراك تلك الظواهر عن مهمة الضمير، متمثلاً بإرادة أخلاقية واعية يدرك الإنسان بسبيلها الحرية والسمو. فلما جاء هيغل استبعد من المثالية الألمانية ثنائيتها وحوّلها إلى مثالية موضوعية (...) وبتحويل هيغل المثالية الألمانية إلى مثالية ذات موضوع فتح الباب لانقلاب في عالم الفكر بالغ الأثر (...) وجاء فويرباخ من بعده فقلب فرضيته التي جعلت الفكرة المجردة أصل الوجود بأن جعل الوجود هو الأصل والفكر يعكسه (...) وهكذا مهد فويرباخ السبيل إلى ماركس ليبلغ بالمثالية نهايتها. فقد جعل ماركس الوجود بالنسبة للإنسان مشخصاً في واقعه المتغير، ورأى هذا الواقع المحدد مصدر الفكر ومعينه (...) وعند هذا، تحوّل اهتمام ماركس إلى السياسة التي رأى فيها الوسيلة المباشرة والفعلية لتحقيق التغيير، فانصرف إلى دراسة تاريخ فرنسا في عهدي الثورة وعودة الملكية وتبين مفهوم الصراع الطبقي وبعد أصره في التحول الاجتماعي حتى تصوره علة هذا التحوّل. وباشر دراسة الاقتصاد السياسي وشخص فيه عوامل التغيير...» ص6-7.

البشر بقرار سياسي، أو على الأقل من حياتهم الاجتماعية. كان السؤال المطروح مختزلاً في الشكل التالي: ما هو امتداد الثورة الفرنسية؟ وقد نظرت الثوروية العربية باتجاه الشرق، موسكو ثم بيكين ثم تيرانا، اختلفت في تحديد النموذج النقيّ لكنها اتفقت في تعيين اتجاه البحث عنه. ليس ماركس (1818 ـ 1883) المسؤول عن ذلك وهو الذي توفي قبل قيام أول تجربة ميدانية لتطبيق نظرياته، لكنه مهّد إلى ذلك بتحاليله التي وجهت سؤال الحداثة وجهة اقتصادية. أما معاصره ألكسيس دي توكفيل (1805 ـ 1859) فكان قد اقترح وجهة أخرى وقدّم في كتابه «الديمقراطية في أمريكا» (1835 ـ 1840) تحليلاً مغايراً، حيث تنبأ أن مستقبل العالم الغربي/ الحديث سيكون في القارة الجديدة، وأن اتجاه حل التناقض التاريخي بين المساواة والتقدم ليس إلغاء فائض القيمة بل تحقيق الديمقراطية. نظر إلى أمريكا على أنها مستقبل الغرب، محذراً في الآن ذاته من المخاطر التي ينذر بها هذا المستقبل[52]. لم يسمع صوت توكفيل إلى جانب ماركس ولم يكد يعرف اسمه في الفكر العربي المعاصر، ولم تفلح محاولات ريمون آرون إعادة الاعتبار إليه في السبعينيات من القرن العشرين حين كان صوت سارتر الأقوى[53]. ولئن عاد توكفيل بقوة إلى الفكر السياسي الغربي بعد انهيار عالم القطبين فإنه لم يقتحم بعد الفكر العربي، كما ظلّ مجموع الفكر الليبرالي في مرحلته الثانية، مرحلة ما بعد الثورة، مغيباً، مع أنه الرافد الثاني إلى

(52) Tocqueville (Alexis de), *De la démocratie en Amérique*. Flammarion, 1981 (1 éd. 1835- 1840).

(53) Aron (Raymond), Les étapes de la pensée sociologique. Gallimard, 1967.

جانب الفكر السياسي الانجلوسكسوني في صياغة المقولات الأكثر حداثة الآن في مجال الفكر السياسي.

تحوّلت صورة الثورة الفرنسية إلى ثورة ضد الدين، وأصبح هذا الجانب يمثّل منها الروح والجوهر. لكن في نظر الليبراليين لم تكن هذه القضية هي الأساسية، ولا كان اصطدام الدين والثورة إلا أمراً حدثياً سببه أن الدين لم يساير عصره ورجاله لم يستوعبوا خاصيات زمانهم. لذلك حاول كنستان أن يقارب هذه القضايا بهدوء ما بعد الفترات الثورية المضطربة. وأعاد غيزو التفكير في التاريخ الأوروبي بعيداً عن التحزّب المذهبي. وأعجب توكفيل بالنظام الأمريكي الذي كان يجمع (في عصره) بين العلمانية واحترام الحريات الفردية ومنها خاصة حرية التدين(54).

كان توكفيل تلميذ غيزو، حضر دروسه في السوربون التي عرفها القراء العرب من خلال تعريب نعمة الله خوري ونشر الأفغاني وتقريظ عبده، وقد عرضنا ذلك. وكان غيزو المواصل لتأملات كنستان في مسار التاريخ الإنساني بعد الثورة. وكانت تجمع الثالوث الليبرالي، رغم اختلافات كثيرة، فكرتان: أولهما أنه لا توجد أنظمة فاضلة في المطلق، كلّ عصر يفرض نظامه الأنسب. ثانيهما، أن الدين قابل أن يقوم بدور إيجابي إذا قبل الانتقال من نظام سياسي واجتماعي منته إلى النظام الذي يطلبه العصر. إنهما فكرتان قريبتان

(54) Manent (Pierre), *Histoire intellectuelle du libéralisme*. Calmann-Lévy, 1987.
يراجع أيضا: Ory (Pascal, direction), *Nouvelle histoire des idées politiques*. Hachette, 1987.

من الموقف الوسطي للإصلاحية الإسلامية، سوى أن تحديد ما يلائم العصر كان عندها أمرا تجريديا، فيما كان في الفكر الحديث أمرا واقعا عنوانه الملكية الدستورية المقيدة في إنجلترا ثم الثورة الفرنسية. إن المواقف الفكرية لا تتطور إذا اصطدمت بواقع اجتماعي ميزته الجمود، بل هي تتراجع حينئذ. **ولئن لم يحظ هذا التيار بتواصل في التقبل العربي فلأن ما كان يدعى في أوروبا بـ«القضية اللاهوتية السياسية» لم يخرج في الفكر العربي المعاصر عن مجادلات الكفر والإيمان، فظل الصراع محصورا بين ماركسوية لم تحتفظ من فكر ماركس الثري إلا بالإلحاد وإسلاموية لم تحتفظ من التراث العربي المتنوع إلا بالإيمان. وبين هذا وذاك أطروحات توفيقية تبحث عن اختصار المسافات بأدنى التكلفة.**

د ـ الدين في المجتمع الحديث

وكما أن التجربة الفرنسية في مجال إدارة القضية الدينية ليست بالنمطية التي استقرت في التقبل العربي، فليست هي أيضا الوحيدة في مجال تحديث العلاقة بين الدين والسياسة. إننا إذا راجعنا مختلف التجارب الحديثة متخلصين من الأوهام العالقة بالإصلاح الديني المسيحي والعلاقة بين الثورة والحداثة والدين رأينا إمكانيات شتى لتحقيق التوافق بين حرية الشعور الديني وقيم الحداثة وحقوق الإنسان، وبين استقرار المجتمعات وعلوّ القانون فيها واحترام المواقف الدينية المتعددة للمواطنين.

توجد في التجارب الحديثة للعلاقة بين الدولة والدين ثلاثة أشكال تنظيمية كبرى: شكل المعاهدة، وشكل التأميم، وشكل الفصل.

يتمثل شكل **المعاهدة** في توفير صياغة قانونية إطارية تحدّد

صلاحيات الطرفين المتعاقدين، أي الدولة والمؤسسة الدينية. ويشار عادة إلى أن المعاهدة التي وقعها نابليون بونابرت مع البابا بيوس السابع سنة 1801 هي أول معاهدة (كونكردا) بالمعنى الحديث، وقد أنهت (مؤقتا) المواجهة العنيفة بين الدين والثورة. وأصبح شكل المعاهدة القاعدة التي تنظم علاقة المؤسسة الدينية الكاثوليكية بالدول ذات الحضور الكاثوليكي منذ المجمع الكنسي المعروف بفاتيكان الثاني (1962 ـ 1965). لقد أثبت هذا الشكل فوائد عديدة، مثلما يلاحظ من خلال الاستقرار الديني الذي تشهده البلدان الأوروبية بعد أن عانت الأمرّين من الحروبَ الدينية. ولم يبرز هذا الشكل من عدم بل هو تطوير لشكل عرف في العصر الوسيط. فقد ظهرت معالمه في التاريخ المسيحي مع الإصلاح الغريغوري (القرن الحادي عشر). وثمة شبه له في الإسلام في هيئة البيعة بين زعيم ديني وزعيم قبلي لإقامة دولة يتم تقاسم مواقع القرار فيها بمقتضى بنود البيعة، وهي تجربة تكررت عدة مرات في التاريخ الإسلامي. إلا أن ما يميز المعاهدة بالشكل الحديث هو أن الدولة لا تقبل بالتخلي عن قطاعات استراتيجية مثل التعليم أو باقتسام مواطن نفوذ خاصة بها مثل استعمال السلاح أو تنفيذ العقوبات، وإلا فقدت هذه الدولة صفة الحداثة. على أن هذا الشكل يصطدم برمته بعائق أساسي في أغلب المجتمعات الإسلامية الحديثة يتمثل في عسر تحديد التمثيلية الدينية، فالمجال الديني ليس منحصراً في المؤسسات الدينية التقليدية، ما يعني أن الدولة ستتعاقد مع طرف لا يتمتع بالتمثيلية الكاملة فتفقد المعاهدة جدواها، إلا إذا افترضنا أن تستعيد هذه المؤسسات وضعها السابق أو تقوم أخرى مقامها ويتوافر فيها هذا الشرط.

أما شكل **التأميم** فيتمثل في أن تكون الدولة راعية المؤسسة الدينية. كانت الملكية الفرنسية في عهد الملك لويس الرابع عشر

(1643 ـ 1715) راعية كنيستها الكاثوليكية. لكنّ المثال الأكثر وضوحاً هو إنجلترا في القرن السادس عشر، فقد تجنّبت الحروب الدينية في ذلك القرن بأن أقامت كنيسة قومية لا تخضع لروما، لكنها منظمة على شاكلتها، كنيسة خارجة عن الكاثوليكية لكنها مخالفة للفكرة البروتستانتية التي كانت ترفض في الأصل التنظيم الكنسي ووجود رجال دين رسميين. كان هذا التنظيم من العوامل التي ساعدت إنجلترا في أن تصبح قوّة كبرى، فيما كانت جاراتها الأوروبيات تمزقها الحروب الدينية. يقترب هذا الشكل اقتراباً كبيراً من نظام الخلافة الإسلامي، بشرط أن ننظر إلى هذا النظام في حقيقته التاريخية وليس في الصورة المثالية التي حفظتها كتب الفقهاء. فالصورة المثالية تقدم الخليفة مجتهداً في أمور الدين والدنيا يسير الشأن العام بمقتضى الشرع، لكن الحقيقة التاريخية أن الخليفة منذ العهد الأموي كان في الغالب رجل سياسة قليل الاهتمام بقضايا الدين، فأصبحت هذه القضايا من اختصاص «مصالح» تتمتع بنوع من الاستقلالية، لكنها تعمل تحت رقابته وفي إطار توجهاته السياسية العامة. لكن شكل الخلافة يختلف عن شكل التأميم الحديث بسبب الاختلاف في طبيعة الدولة، فهي قديماً لا تقوم على محددات وطنية وجغرافية وقومية، كما لا تسيطر مباشرة على كل المجال الاجتماعي، فكان قطاع كبير من الأهالي خاضعاً لأحكام العرف ولسلطات دينية مستقلة عن التدخل المباشر للدولة. أما الدولة القطرية العربية في العصر الحديث فقد أمّمت فعليّاً مؤسساتها الدينية في إطار تأميمها لمجموع المجالات الاجتماعية الاستراتيجية، لكن تلك المؤسسات قد فقدت في الأثناء التمثيلية الحصرية للتدين، فالحركات الدينية السياسية والجهادية والمنظمات الإسلامية الدولية ومراكز الدعوة العالمية تمارس تأثيراً أكثر أهمية، ولا طاقة للدولة

القطرية على احتوائه أو توجيهه، بل لا قدرة لها على منعه ولو باستعمال الوسائل الزجرية بسبب التكنولوجيات الحديثة للاتصال. وهذه ظاهرة لا تفتأ تتضخم مع تطور تقنيات الاتصال مثل الفضائيات والانترنت. كما أن المؤسسات الدينية الرسمية لا تفتأ تتأثر سلباً بأزمات الدولة نفسها وعلاقتها المتوترة بالهيئة الاجتماعية.

أما شكل **الفصل** فهو يتضمّن في الحقيقة ثلاثة أشكال فرعية متباينة. الشكل الفرعي الأول هو **الدولة المعادية للدين**. هذا شكل بعض الحكومات الشيوعية سابقا، وهو يؤدّي حتما إلى الاستبداد والتعدّي على حرية الضمائر والعقائد والأفكار. ولا يمكن تصوّر حدوثه في العالم العربي، وحتى النخب السياسية التي تولت الحكم، وكانت في قناعاتها الشخصيّة قليلة الاهتمام بالدين اضطرت إلى التعامل معه في المجتمع. الشكل الفرعي الثاني هو **الدولة ذات الحياد الديني السلبي**، بمعنى أنها لا تعادي الدين لكنها تقف منه موقف اللامبالاة، وتعتبر الدين قضية شخصية بحتة لا علاقة له بالشأن العام ولا بمجال الدولة. وأفضل مثال لهذا الشكل فرنسا منذ أن سنّت قانون اللائيكية سنة 1905. ومن المهمّ الانتباه إلى أن اللائيكية (laïcité) أضيق من العلمانية (sécularisation)، فهي شكل من أشكالها الممكنة. إلا أن التنافس بين الثقافتين الفرنسية والانجلوسكسونية على ادعاء الأسبقية في ابتكار المبادئ الحديثة هو الذي أحدث الخلط. وكانت تركيا الكمالية البلد الإسلامي الوحيد الذي اقتبس النظام الفرنسي وحوّل كلمة لائيكية إلى كلمة تركيّة. ولا يوجد أي نظام لائيكي في أي بلد عربي، عكس ما يدعيه الكثير من زعماء الحركات الإسلامية الجهادية، فإما أنهم يجهلون معنى اللائيكية أو أنهم يتعمّدون المغالطة لاستغلال الشعور الديني استغلالاً سياسياً.

أخيراً، يتمثّل الشكل الفرعي الثالث في **الدولة ذات الحياد الديني الإيجابي**، أي أن الدولة ترعى الدين عموماً، لكنها لا تفضّل أيّ دين أو مذهب من الأديان والمذاهب المتعايشة تحت سلطتها. ومن أبرز ممثلي هذا الشكل ألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية (يعيش النموذج الأمريكي حالياً أزمة واضحة قد تخرج به عن أسسه الأولى بسبب اكتساح مجموعات دينية مسيحية متطرفة مجال العمل السياسي). وكان للبروتستانتية دور هام في فتح المجال لهذا الشكل لأنها، مثل الإسلام، لا تقبل وجود كنيسة مركزية رسمية، لذلك تعدّدت فرقها التي أصبحت تدعى أيضاً كنائس، لكنّ الفارق بالمقارنة بالإسلام هو أنّ هذه الكنائس لا تدّعي حصريّة التمثيل الديني. فكان على الدولة أن تقبلها جميعاً دون أن تتدخل بينها وتكون طرفاً في اختلافاتها. ثم انسحب هذا التعايش على الأقلية الكاثوليكية، ثم بعد ذلك على اليهودية، ثم على الإسلام والديانات الهندية التي انتشرت مع هجرات العمالة. يقترب هذا الشكل الثالث من نظام التعايش بين الأديان والطوائف الذي عرفه الإسلام في ظل الدولة العباسية، حيث كانت تتعايش مذاهب شتى حتى المجوس والزنادقة، وكان يمكن لأشخاص مثل أبي بكر الرازي (ت 932) والمعري (ت 1057) أن يعبّروا علناً عن مواقف مشكّكة في الدين. ولم تكن الدولة تتدخل إلا إذا شعرت بأن فئة ما تهددها سياسياً. لكنّ التجربة الأهم هي التي شهدتها الإمبراطورية العثمانية، التي كانت فسيفساء من المذاهب والطوائف، تعايشت جميعاً في ظل احترام عقائدها وأنظمتها الخاصة، إلا إذا اعتبرت خطراً سياسيّاً على الإمبراطورية (الشيعة خاصة الذين كانوا متهمين بالولاء إلى العدو اللدود الدولة الصفوية، لكن ذلك لم يمنع تواصل وجودهم في العراق وجبل عامل). علماً أن نظام المليات في تركيا كان قد ظهر في العصر نفسه الذي كانت

الحروب الدينية تمزّق أوروبا. إن نشأة القومية العربية حاملة شعوراً قوياً بمعاداة الأتراك وانتشار فكرة أن العهد العثماني كان انحطاطاً كله قد منع الفكر العربي من التأمل عن كثب في هذه التجربة. على أن ثمّة فارقاً رئيسياً يفصل بين التجارب الإسلامية السابقة جميعاً (ومنها التجربة العثمانيّة) وتجارب العلمانية ذات الحياد الإيجابي، فالدولة الإسلامية تعتبر دائماً أنها ممثّلة لمذهب الأغلبية مع السماح بتعايش بقية الأديان والمذاهب. أما العلمانية المحايدة فتعتبر أن مبدأ المساواة بين المواطنين يفرض عليها إعلان الحياد الديني. إلا أن بعض الدساتير الحديثة (الدنمارك مثلاً) تتضمن إشارة إلى دين الدولة من باب تسجيل واقع لا بمعنى أنّه يمنح الدولة حقّاً في التدخل في العقائد.

كثيراً ما يقال عن الإسلام إنه دين دون كنيسة، وهذا صحيح في ذاته، لكن العديد من الاستنتاجات التي تنتزع منه لا أساس لها من الصحة. أوّلا، الإسلام ليس الدين الوحيد الذي لم يؤسس كنيسة رسمية، بل الأرجح القول إن المسيحية الكاثوليكية هي الاستثناء في هذا المجال. والبروتستانتية التي تضمّ اليوم حوالى 350 مليوناً من المسيحيين في العالم قامت أيضا على مبدأ رفض الكنيسة الرسميّة، وتعني كلمة كنيسة لدى البروتستانت مجرّد تجمّع ديني لأناس لا ينتمون إلى هيكل هرمي منظم، فهي أقرب إلى معنى الفرقة في كتب الملل والنحل في الحضارة العربية. ثانياً، إن الكنيسة على النمط الكاثوليكي ليست الصورة الوحيدة التي يمكن أن تكون عليها المؤسسة الدينية، بل ليست الصورة الوحيدة التي كانت عليها التجربة المسيحية، فالكنيسة الأرثوذكسية والكنائس البروتستانتية مختلفة تماماً عن نظام الكنيسة الكاثوليكية. وليس للديانة اليهودية مركز موحد للحديث باسمها. كذلك تنقسم البوذية والكنفوشيوسية إلى عدة مراكز وتقاليد. والإسلام التاريخي لم يختلف عن مسار بقية الأديان عندما

نشأت في ظله مؤسسات دينية معينة، إلا أن ضعف الدولة في الكثير من فترات هذا التاريخ فضلاً عن التطورات المتلاحقة منذ قرنين هو الذي يعطي انطباعاً خاطئاً بغياب أشكال تاريخية لتنظيم العلاقة بين الدين والسياسة. ثالثاً، إن التذكير بغياب كنيسة في الإسلام هو طرح سالب للقضية الدينية، ومهرب عن طرحها طرحاً موجباً، أي البحث عن الشكل التنظيمي والقانوني لهذه العلاقة. رابعاً، إن ضرورة التنظيم لا ترجع إلى اعتبارات دينية بل هي نتيجة الشكل الذي تقوم عليه الدولة، فالتطور نحو الدولة الوطنية يفرض حتماً أشكالاً جديدة من التنظيم في كل المجالات ومنها الدين.

أيّ الأشكال الحديثة يبدو اليوم أكثر تناسباً وقرباً من الواقع الإسلامي؟ هذا سؤال يطلب بحثاً ونقاشاً طويلين. أما ضرورة تحديد هذا الشكل فهي من المهام التي وقع التغاضي عنها لفترة طويلة في العهد الأيديولوجي العربي، فكان ذلك سبباً من أسباب الفوضى وانتشار العنف والتطرف الذي عصف بالمجتمعات العربية وزادها ضعفاً على ضعفها، ثم ورّطها في مواجهة غير متكافئة مع قوى عظمى وأساء لسمعة الدين الإسلامي في بقية العالم. فالعهد الأيديولوجي أغلق باب التفكير في القضية الدينية والإصلاح الديني لسببين، أولهما أنه قام على مغازلة الشعور الجمعي باسم الثورة والجماهير والزعامة، ما جعله متردّداً في طرح القضايا الخلافية العميقة في الثقافة الجمعية، ثانيهما رسوخ الاعتقاد بأن العصر سينتهي بالتخلص من الحضور الديني، وأن الظاهرة الدينية في طريقها نحو الضمور والاختفاء بمقتضى قانون المراحل الكونتي. ولقد التقى الاتجاه الاستئصالي الذي يحلم بتحقيق نبوة المراحل الثلاث والاتجاه الأصولي الذي يحلم باستعادة الماضي في منع كل بحث جدّي عن أشكال حديثة لإدارة الدين.

هـ ـ ديانة الضمير الفردي

لا تعني الحداثة اختفاء الشعور الديني بل تحويل قضاياه من احتكار الاكليروس إلى التأمل الإنساني الحرّ، ومن محتكري الشأن الديني إلى الفلاسفة والأدباء والفنانين، ومن الفقه والوعظ إلى النثر الفني والشعر الوجداني والنصوص المعبّرة عن التجارب الروحيّة الفردية، فهذا يفترض إعادة الاعتبار إلى كل ما عدّ قديماً خروجاً عن الديانة الرسمية فهو لا يقلّ قيمة في التعبير عن ذلك الشعور(55). لقد بدأ الإصلاح الديني الإسلامي صوفيّاً إشراقياً مع الأمير عبد القادر غرباً وجمال الدين الأفغاني شرقاً، والتقى بالأنوار الحديثة التقاء عسيراً، حيث اختلط النضال ضد الوافد باتخاذه نموذجاً للاقتداء. وبدأ الإصلاح الديني المسيحي بروتستانتياً في العالم العربي ثم تجاوز الوجه المذهبي لينشر التسامح ثم العلمانية. وقد حصل الاختلاف عند حسم الطريق المثلى للتوفيق بين الشعور الديني والوحدة الوطنية. فانتهت الإصلاحية الإسلامية إلى طريقة التأويل الإدماجي، أي تجاوز الديانة الطائفية نحو الديانة المنفتحة بتأسيس ضرب من الديانة الدنيا، أي مجموعة من العقائد العامة تجمع المسلمين تخصيصاً ومبادئ ثلاثة كبرى تجمع الأديان عموماً، وهي الإيمان بالكائن الأعلى وخلود الروح بشكل ما وأهمية العمل الصالح الذي يرتبط بالجزاء. فيما تدرجت وجهة النظر المسيحية العربية من نشر البروتستانتية إعلاناً عن رفض الديانة الطائفية إلى نشر مبدأ

(55) أشير بخاصة إلى ثراء التصوف القديم، وألتقي مع الأديب عبد الوهاب المؤدب في طموح الربط بينه والفكر الحديث بديلاً عن الفكر الفقهي والوعظي. راجع:
Meddeb (Abdelwahhab), *La maladie de l'islam. Seuil, 2002.*

التسامح بين المذاهب جميعاً إلى تجاوز الخلاف الديني بالاتفاق على العلمانية. وتقدّم مجادلة 1903 بين عبده وأنطون النموذج الممثّل لهذا الانفصال.

والواقع أن القضية الدينية كانت مرتبطة شديد الارتباط بالقضية السياسية، لذلك ظل المأزق السياسي يضغط باستمرار على تصورات حلّها. فتحوّلت الديانة الدنيا إلى الرابطة الشرقية التي تجمع ديانات الشرق، ثم هذه إلى الرابطة الإسلامية التي تجمع مذاهب الإسلام، ثم أخيراً إلى الجامعة الإسلامية التي تعيد إحياء فكرة الخلافة السنية. كما تحوّلت فكرة التسامح والعلمانية إلى ديانة بديلة تشكل أيديولوجيا نضال سياسي أصبح المشغل الوحيد للخطاب العربي في العصر الأيديولوجي. وفي حدود الثلاثينيات من القرن العشرين، بعد سقوط الخلافة وما أحدثته من رعب حول مصير المجتمعات العربية والمسلمة، التقى المسلم رشيد رضا والمسيحي أمين الريحاني حول التخلّي عن التأملات المجرّدة للانخراط في العمل النضالي المباشر، وبدأ العصر الأيديولوجي يفرض ملامحه على جميع قطاعات التفكير[56].

لقد تحوّل الإصلاح الديني إلى عقيدة نضاليّة لا غير، كما تحوّلت الأيديولوجيات العلمانية إلى بدائل عن الديانات القديمة. لكنّ التأمل البشري في الأسمى لئن اختفى أو كاد من مجال الخطاب الديني الذي غمرته السياسة فقد ظلّ يمارس أثراً وجدانياً مهماً من خلال الأدب. ولا حرج من اعتبار كتاب «خالد» للريحاني و«النبي» لجبران و«حدَّث أبو هريرة» للمسعدي و«أولاد حارتنا» لنجيب

(56) يراجع: الحدّاد، **الإسلام، نزوات العنف واستراتيجيات الإصلاح**، مرجع مذكور، فصل 7: ترسخ القومسلاميّة (ص 117 ـ 123).

محفوظ.. وما شاكل ذلك جزءاً من التأمل العربي المعاصر في قضايا الدين، وهو تأمل أكثر ثراء وأعمق روحانية من البناءات الأيديولوجية التي فرضتها السياسة وعياً دينياً، وهي لا تعدو أن تكون برامج سياسية بسيطة فاقدة لكل بعد روحاني.

ولئن دفع البحث في العهد الإصلاحي عن نموذج للنهضة إلى اعتبار لوثر وفولتير وجهين لثورة واحدة[57]، تأثراً بالفلسفة الليبرالية لما بعد الثورة الفرنسية، فإن العهد الأيديولوجي الذي بدأ في ثلاثينيات القرن العشرين جعل الثورة إعلان قطيعة بالدين، فهل ساهم ذلك في نشر الأنوار وتحريك العقول أم أنه أحلّ عقائد مكان أخرى؟

---

(57) قارن بوضع المسألة في الفكر الغربي:
Delumeau (Jean), Le catholicisme entre Luther et Voltaire. PUF, 2 éd. 1979 (1: 1971).

الفصل الثاني

العلمانيّة والإصلاح الديني
عود على مجادلة 1903

1) من الرابطة الشرقيّة إلى عقلاء الشرقيّين

مثّلت الفترة الممتدة من 1870 إلى 1882 في مصر وفي العالم الإسلامي فترة استثنائية بكل المقاييس. فهي الفترة التي التحم فيها البحث عن إصلاح مسيحي عربي مع البحث عن إصلاح ديني إسلامي مع فكرة الوطنية. وكانت القاهرة إحدى مراكز هذا الالتحام العجيب والحراك المهم الذي تعدّى أثره حدود مصر واستقطب عشرات المثقفين والتجار والسياسيين الفارين من الاستبداد العثماني، وبلغ صداه كل صوب بفضل النهضة الصحفية وحركة الطباعة التي شهدت آنذاك كثافة منقطعة النظير.

وكان قد قدم إلى مصر سنة 1871 السياسي المغامر جمال الدين الذي أصبح يلقب نفسه بالأفغاني منذ ذلك الحين، وجمع حوله خليطاً عجيباً من الأتباع: طلبة من الأزهر متمردين على النظام التعليمي السائد، مسيحيين عرب فقدوا الإيمان التقليدي، متعلمين أتقنوا أسلوب الصحافة الناشئة حديثاً في الشرق، مغامرين سياسيين،

شبان من عائلات مصرية بدأت ترسخ في أذهانهم فكرة القومية، إلخ. استطاع الأفغاني بشخصيته الزعامية القوية أن يضمّ حوله شخصيات بينة الاختلاف مثل محمد عبده وأديب إسحاق وسعد زغلول وعبد الله النديم وإبراهيم المويلحي وقاسم أمين. . إلخ فمثّل هؤلاء الجيل الثاني للنهضة بعد جيل الروّاد الكبار الذي يمثله خير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوي وفارس الشدياق. وقد برز دورهم بفضل إدراكهم التحوّلات التي بدأت الطباعة والصحافة تفرضها في المجال الفكري والثقافي، فاختلفوا عن النمطين الثقافيين القديمين، نمط رجل الدين التقليدي ونمط أديب السلطان. شهد أدب النهضة حينئذ دفعاً جديداً ومتميّزاً بفضل اللون الجديد من الكتابة الذي بدأ بالانتشار. وتواصلت حركيّة هذه الفترة إلى الاحتلال الإنجليزي لمصر سنة 1882. ثم حاول الأفغاني وبعض أتباعه أن يستعيدوها في شكل مختلف من باريس ابتداء من 1883 وفتحوا جسراً للتواصل مع النخبة الإصلاحية في تونس التي ساندتهم مالياً ومعنوياً بعد أن ارتطمت بدورها بالاستعمار الفرنسي سنة 1881.

ثم كانت 1903 السنة التي تأكد فيها الانفصام بين هذا الخليط من التوجهات الفكرية المتباينة. لقد قام مشروع الأفغاني على تحويل الدين إلى قومية واعتماده وسيلة في تثوير الأوضاع في المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة. والجامعة الشرقيّة هي عنده غير الجامعة الإسلامية لأنها مفتوحة لكل ملل الشرق ونحله، والتعصب لدى الأفغاني[58] مختلف عن المعنى الذي نفهمه اليوم، لأنه مستمدّ من كلمة عصبية الخلدونية ويعني ضرباً من القومية دون حدود جغرافية.

(58) يراجع مقال «التعصب» في مجموع **العروة الوثقى**، ط 3، بيروت، 1983، ص 79 ـ 88.

لكن هذا الالتقاء قد انهار شيئاً فشيئاً واتخذ المسار السياسي والفكري العربي توجهاً أكثر منطقيّة. فبدأ التمايز بين تيار إصلاحي وتيار علماني، أحدهما يعتبر الدين وسيلة الإصلاح والثاني يعتبر بداية الإصلاح فصل الدين عن الدولة. ومع سنة 1903 نكون قد بلغنا لحظة القطيعة الفكرية، وذلك من خلال المجادلة بين محمد عبده (1849 ـ 1905) وفرح أنطون (1874 ـ 1922).

جاءت هذه المجادلة لتعيد فتح نقاش بدا وكأنه حسم سنة 1883، عندما ألقى أرنست رينان (1823 ـ 1892) محاضرة في جامعة السوربون موضوعها الإسلام والعلم[59]. كانت باريس آنذاك قد فتحت أبوابها للاجئين السياسيين العرب والمسلمين من مناهضي السياسة الخارجية البريطانية، فلم تمرّ محاضرة رينان دون أن تثير اهتمامهم، ونشرت عدة ردود اشتهر منها رد الأفغاني، لكن هذا الرد ظل ينشر منقوصاً بعده (ترجمة النص الأصلي في ملحق هذا الفصل). كانت رسالة الأفغاني للرأي العام الأوروبي هي التالية: **اعترفوا بالإسلام شريكاً في بناء الحضارة الإنسانية كي يقتبس المسلمون الحضارة الحديثة دون شعور بالإهانة**. مصير الدين الإسلامي الإصلاح كما أصلح لوثر المسيحية، ومصير النظام السياسي الإسلامي التحديث كما غيّرت الأنوار والثورة الفرنسية وجه أوروبا. عايش الأفغاني نموّ الفكرة القومية في أوروبا، فصاغ القضية الإسلامية على مقاس ما فهمه من العصر: إسلام يتحوّل إلى قومية دون حدود جغرافية واضحة فيكون أداة تحطيم الاستبداد السياسي والديني كما حطّم لوثر والثورة الفرنسية سلطة الاكليروس والحكم المستبد. على هذا الأساس أمكن الحديث

(59) Renan (Ernest), *L'Islamisme et la science*. Conférence faite à la Sorbonne le 29 mars 1883. Paris, Lévy, 1883.

عن رابطة شرقية تجمع السنة والشيعة والمسلمين والمسيحيين العرب والمتدينين وغير المتدينين.

لكن مجادلة 1903 جاءت بمثابة إعلان وفاة لهذا التوجّه، خاصة أن العشرين سنة الفاصلة بين التاريخين قد اتجهت في مسار بيّن الاختلاف. قال سلامة موسى بحقّ عن الكتاب الذي تركه فرح أنطون أثراً لهذه المعركة الفكرية إنّه «أول كتاب ظهر في اللغة العربية يدافع عن حرية الفكر والتسامح الديني»[60]. وكاد يختفي كتاب «ابن رشد وفلسفته» لأنطون من التداول العام، لولا مبادرة طيب تيزيني بإعادة طبعه سنة 1998، ثم طبع ثانية في الجزائر على خلفية الأزمة الطويلة التي عاشها هذا البلد. أما كتاب عبده في هذه المجادلة، «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية» فقد تعددت طبعاته منذ صدوره أول مرة عن مطبعة «المنار»، ويؤكد هذا الانتشار احتفاء الثقافة السائدة بمحاولة محدودة القيمة من الناحية الفكرية، لكنها مهمّة من ناحية تعبيرها عن رغبات أيديولوجيّة واجتماعيّة. ثم لا يخفى أن المجادلة برمتها تستند إلى كتاب ثالث هو «ابن رشد والرشدية» لأرنست رينان الصادر بالفرنسية سنة 1852. وجدير بالذكر أن دار النشر الفرنسية المتخصصة «ميزونوف ولاروز» أعادت نشر هذا الكتاب مؤخراً[61]، لكنها حذفت المقدمة الأصلية لرينان، واستبدلتها بأخرى كتبها ديليبرا. ربما كانت نية الناشر أن لا يصدم القارئ المسلم بالعبارات القاسية التي برع رينان في إطلاقها ضد ما كان يدعوه السامية. إلا أن التسامح الفكري الحقيقي إنما يبدأ عندما

(60) **حرية الفكر**، م م، ص 71.

(61) Renan (Ernest), *Averroès et l'averroïsme*. Essai historique. Paris, s d. N. Ed. Maisonneuve & Larose, 2002, (1 éd: 1852).

يقبل القارئ أن يقرأ النصوص الأصلية دون حذف أو تصرف.

هل من فائدة للعودة على مجادلة مرّ عليها قرن من الزمان؟ الواقع أن من يكلّف نفسه مراجعة هذه المجادلة يدرك أنها تطرح القضايا المثارة اليوم نفسها. إن الثالوث رينان/ عبده/ أنطون يختصر وضع الخطاب الحديث حول الإسلام. فهذه الأسماء الثلاثة ترمز لشخصيات خطابية نمطية جديدة حلّت مكان ثلاث شخصيات نمطية قديمة: اللاهوتي المسيحي الذي يجادل الإسلام بمعارضته بأقوال الأناجيل، الفقيه المسلم الذي يكتب المختصرات ويصدر الفتاوى، والأديب الظريف الذي يحرّر الرسائل السلطانية ويسلّي بحكاية أخبار الظرف والظرفاء.

رينان هو البديل عن الشخصية النمطية الأولى، وهو يمثل القدرة الرهيبة للعلم الغربي الحديث على تطويع أكثر المواضيع استعصاء وتشعباً. هذا الفيلولوجي العملاق نجح في كتاب واحد أن يختصر أربعة قرون من منعرجات الفكر الرشدي في أوروبا. ومن قرأ الأثر شعر أنه ينتقل مع كاتبه من الأندلس إلى باريس إلى بادو والبندقية وبولونيا، لفرط ما كان رينان دقيقاً في إعادة الإحياء الفيلولوجي لفترة تاريخية اندثرت ولم يبق لها من أثر إلا تحت غبار المخطوطات. كتاب رينان أثبت مرحلة جديدة في الفكر الإسلامي، حاصلها أنه لم يعد ممكناً التطرق إلى قضايا الحضارة الإسلامية خارج التفاعل مع الكتابات الغربية. لم يعد ممكناً الحديث عن الرشدية دون مراجعة دراسات رينان مثلاً، ومن أغفل هذه القاعدة حكم على ما ينتجه من معرفة أن يكون دون المستوى المقبول كونياً. يمكن الرجوع إلى رينان للتأييد أو الدحض أو لمجرد الاستعلام، لكنه يفرض نفسه في كل الحالات جزءاً من الوعي

الإسلامي المعاصر بالإسلام. ومن المفارقات أن الجيل الإصلاحي كان أكثر قبولاً لهذا الواقع. يكفي أن نقارن العبارات التمجيدية التي تحدَّث بها الأفغاني عن رينان[62] بالحديث المتشنج عن الاستشراق في الخطابات الحالية!

لكن رينان ليس آلة لقراءة المخطوطات بل مفكّر مرّ بتجربة إيمانية معقّدة، ناضل من أجل الجمهورية الثالثة، وعايش ذروة العهد الاستعماري، وانخرط في المسلمات اللاسامية لأبناء عصره (واللاسامية كانت تجمع العرب واليهود في ذلك العهد). ثم هو مسيحي ما فتئ يغالب مسيحيّته بالبحث في أصولها وموقعها ضمن الظاهرة الدينية العامة. وكما يقول شارنيه[63]، لقد كتب «ابن رشد والرشدية» ليجعله اختباراً لصحة نظرته للتاريخ على أنه تقدم نحو الرقي وليوفر الطمأنينة لنفسه المرهقة بالشك. إن رينان ذلك جميعاً، فمراجعته تعني التيه في كل منعرجات القرن التاسع عشر.

أما عبده وأنطون فهما البديل عن النمطين الثقافيين السائدين قديماً في المجتمعات العربية الإسلامية، رجل الدين وأديب السلطان. مجادلة 1903 ليست خصومة بين موقفين وحسب، بل هي تعارض بين أسلوبين. ولما كان «الأسلوب هو الكاتب»، كما تقول الأسلوبية، والكاتب ليس الخطاط بل الذات الاجتماعية التي تتمثل الموضوع من خلال وعيها ولاوعيها باللغة والأشياء المحيطة بها، فإن هذه المجادلة تطلب تحليلاً تأويلياً، باعتبارها منافسة بين نمطين

(62) يشيد الأفغاني برينان ويعتبره أكبر فلاسفة العصر في رده على محاضرته، وقبل ذلك في «**رسالة الرد على الدهريين**».

(63) Charnay (Jean Paul), *Les contre-Orients*. Sindbad, 1977.

خطابيين لاحتلال المواقع القديمة التي انسحبت منها الأصناف الثقافية التقليدية، مع ما يطلبه ذلك من إعادة تأويل «القديم» و«الغريب» كي يندمج في السردية الجديدة حول الهوية.

نكتفي هنا بتذكير سريع بالظروف الحافة بتلك المجادلة، لأنها مهمّة في تحديد رهاناتها. لقد أثبتنا في عمل سابق أن اتهام أنطون رفيقه القديم رشيد رضا بالسعي إلى تأجيج الجدل قصد إشهار مجلته «المنار» على حساب «الجامعة» هو اتهام صحيح. فلم تبلغ مجلة «المنار» الرواج الكافي وتنجح في الصمود في سوق الصحافة المصرية المزدحمة آنذاك إلا بفضل هذه المجادلة التي دارت على صفحاتها، لولاها تكون «المنار» قد انهارت وأفل نجمها[64].

ونضيف للإنصاف أن فرح أنطون قد فكر التفكير نفسه، فمجادلته شخصية مرموقة في مستوى عبده، مفتي مصر وصاحب الشهرة الواسعة، كانت تمثل فرصة لشهرة شخصه ومجلته «الجامعة». لولا أن رضا ذهب بعيداً في كيل الاتهامات وفي إثارة المشاعر الدينية وتصوير الاختلاف جدلاً بين الإسلام والمسيحية. ويبدو أن أنطون لم يتوقع أن يبلغ مرافقه في الهجرة المصرية هذا المبلغ من العدوانية، لكنه أخطأ الحساب وخسر مجلته. إذ قام رضا بالتحريض على مقاطعتها بدعوى إهانتها الإسلام والمسلمين.

توجّه أنطون بكتابه إلى «عقلاء الشرقيين»، «أولئك العقلاء في

(64) يعمل حاليا الباحث المصري الشاب في جامعة ليدن الأستاذ عمر رياض على دراسة هذه الفترة من خلال الوثائق الخاصة لرشيد رضا، ونعتقد أن دراسته ستؤكد العديد من الاستنتاجات التي قدمناها في كتابنا حول محمد عبده.

كل ملة وكل دين في الشرق الذين عرفوا مضار مزج الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر، فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانباً في مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحاداً حقيقياً ومجاراة تيار التمدن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله وإلا جرفهم جميعاً وجعلهم مسخرين لغيرهم»[65]. الخيط الرابط بين 1871 و 1903 يظل دائما «الشرق»، الذي لا يعني مجالاً جغرافياً محدوداً، فهو مجرّد حيلة في التسمية لتفادي العثمانية وارتباطها بالسياسة والإسلامية وارتباطها بالدين، فيما لم تتضح بعد فكرة القومية العربية. وقد حدّد أنطون هدفين لندائه، أولهما تحقيق الوحدة والثاني مجاراة التمدن الأوروبي لمنافسة أهله. وفي هذا المستوى أيضاً لا يبرز التعارض بين 1883 و 1903. جوهر الخطاب الإصلاحي توظيف الدين ضد القوى التقليدية (المؤسسات الدينية والأنظمة السياسية) وضد الاستعمار وتوظيفه أيضاً ليكون دافعاً لاقتباس الحضارة الجديدة منظوراً إليها من زاوية أنها توفر وسائل القوة والنهوض لمن يقتبسها. مدار الرابطة الشرقية عقلاء الشرقيين والبحث عن الوحدة مطلب الجميع.

إلا أن الفارق الرئيسي هو تحديد طبيعة العلاقة بين الوحدة والدين. تتحقق الوحدة من منظور الخطاب الإصلاحي باشتراك المجموعات الدينية في ديانة دنيا جامعة تقوم على مبادئ ثلاثة هي وجود الكائن الأسمى وخلود النفس والالتزام بالفضائل. هذا البرنامج الديني تشترك فيه كل الملل في ذلك العصر، حتى الماسونية. أما أنطون فيطرح القضية عكسياً، يدعو إلى تحويل الدين إلى مسألة

---

(65) أنطون (فرح)، **ابن رشد وفلسفته**. ط 2، بيروت/ الجزائر، الفارابي/ المؤسسة الوطنية للنشر. 2001. ص 45. نورد لاحقاً أرقام الصفحات في المتن.

شخصية ليصبح ممكناً التوحّد سياسيّاً والتعايش اجتماعيّاً خارج المنازعات الإيمانية والمذهبية. المكان المقدّس الذي يشير إليه في الإهداء هو دور العبادة. وإخراج الدين من الفضاء العام والتخلي عن اعتماده أداة للنضال السياسي هو السبيل في نظره لتحقيق الوحدة واحترام الأديان في آن واحد. أمّا في نظر معارضيه فهذا مقدّمة لإلغاء الدين والنضال معاً، فيصبح الاختلاف في هذا المستوى غير قابل للرتق. إنّ العودة إلى ابن رشد أو الانطلاق منه لحسم القضية مسلك لإعادة تأويل الماضي بمقتضى الصورة المنشودة للمستقبل.

قرأ تيزيني الإهداء الذي بدأ به أنطون كتابه على أنه أثر تصاعد طبقة برجوازية حضرية تطمح إلى فرض عالم جديد وإزاحة العالم الإقطاعي المتواطئ مع الأعداء الموظف للدين ضد الجماهير، وذلك بمخاطبتهم بطريق العقل. ومع الأسف فإن المسألة لم تكن بالصورة المبسطة التي عرضها بها تيزيني، ذلك أن مدار القضية تنافسٌ بين خطابين لاستقطاب الشريحة الاجتماعية ذاتها. لذلك نظل مصرّين على القراءة التي قدمناها في عمل سابق: من منظور التحليل السوسيولوجي، يمثل خطاب عبده محاولة للإبقاء على الامتيازات التي يتمتع بها المثقف التقليدي مع إرباك المؤسسات الثقافية التقليدية بتصويرها في هيئة العاجز عن الاضطلاع بمهمة الدفاع عن الدين. ويمثل خطاب أنطون بالمقابل دفاعاً عن مستقبل الشريحة الجديدة من المتعلمين العصريين وحقها في الاضطلاع بأدوار أكبر في إدارة الفضاء العام. إلا أن المفارقة تتمثل في أن هذه الشريحة الجديدة تشعر بالارتياح إلى عبده أكثر من شعورها بالارتياح إلى أنطون. **ذلك أن رجل الدين المستنير يوفّر لها الغطاء الديني لمشاريعها في التحديث الإداري، وربما أيضاً لنمط عيشها الموفق بين القديم**

والجديد. بينما يعقّد أنطون قضية التحديث بأن يحوّلها من الإدارة إلى الفلسفة ويلبسها رداء مأساوياً، ويكشف صراحة عن تهديدها مصالح التقليديين ورؤاهم.

يسقط كل من عبده وأنطون ضحية التعارض بين موقفه الفكري ووضعه الاجتماعي، فغياب قوى اجتماعية جديدة قادرة على حمل أحد المشروعين يفسح المجال للدولة ذات الطبيعة الخراجية الانتهازية مجال توظيف الخطابين معاً والتلويح بالإصلاح تارة وبالتحديث أخرى وبكليهما معاً في غالب الأحيان، لا غاية لها غير السيطرة مع الظهور بمظهر التجديد، دون أن يتبع ذلك تحقيق إصلاح ولا تحديث. على هذا الأساس تكون المجادلة بين عبده وأنطون تنافساً لاستقطاب هذه الشريحة الجديدة، «الطبقة الوسطى»، التي نما دورها في الإدارة والفكر لكنها ظلت خارج البنيات الأساسية للسلطة، سلطة الدين وسلطة الدولة. لذلك يظل أثر المجادلات الفكرية في التغيير الاجتماعي محدوداً.

2) تأويل الماضي: ابن رشد

انطلقت هذه المجادلة من ابن رشد لتصل إلى العلمانية، مع أن العلاقة بين الموضوعين لا تبدو متأكدة في أوّل وهلة. لكن ليس من العسير استكشاف المنطق الداخلي لهذا الانتقال. كانت نقطة البداية تحديد موقع ابن رشد في تاريخ الفلسفة. لكن قراءة هذا التاريخ لم تكن تخضع لمعايير مشتركة في العرض والتقسيم. الفلسفة لدى أنطون مادية (طبيعية، علمية) أو دينية (لاهوتية، كلامية) ويندرج أرسطو في القسم الأول وكذلك ابن رشد باعتباره شارحه الأكبر. أما عبده فيواصل التقسيم العربي القديم للفلسفة إلى قسمين، طبيعية

وإلهية، والإلهية مشائية أو إشراقية. وعليه، يكون ابن رشد مشائياً، حاول وهو القاضي المسلم أن يوفّق بين المشائية والفكر الديني.

لم يكن عبده جاهلاً تمام الجهل بتطورات تاريخ الفلسفة لدى الأوروبيين، فقد استمد منه حجة قوية استعملها ضد خصمه هي أن النهضة الأوروبية كانت أفلاطونية المنزع لا أرسطية الاتجاه، وأن الفلسفة الحديثة نشأت ضد أرسطو. حجة عبده تنطلق من معطيات صحيحة لكن توظيفها توظيفاً سجاليّاً. فالحداثة الأوروبية لم ترفض أرسطو لأنه فيلسوف بل رفضته لأن فلسفته كانت مرتكز النظريات العلمية القديمة. أما أنطون فيتحصّن بحجّة مضادة، فهو يشير إلى أن أهمّ انقسام فلسفي في الإسلام كان بين الغزالي وابن رشد، فلا يمكن أن يمثلا معاً موقفاً واحداً، لا بد أن يكون أحدهما مادياً والآخر مثالياً. ويستفز أنطون خصمه بأن يعلن استعداده للتراجع عن موقفه إذا قبلت الهيئات الدينية الرسمية بإصدار مرسوم يعلن تبنيها فكر ابن رشد وتخلّيها عن فكر الغزالي! نلاحظ هنا أيضاً الطابع السجالي للطرح، وإلا فإن الحجة لا تستقيم إلا إذا تم التسليم بأن كل فلسفة لا تعدو على أن تكون مادية أو مثالية.

ترتب على هذا الاختلاف في تحديد موقع ابن رشد في المسار الفلسفي العام اختلاف منطقي في القضايا الثلاث التي أثارت اللاهوتيين سابقاً ومؤرخي الفلسفة حديثاً، أي مواقف ابن رشد من السببية وقدم المادة والاتصال بين العوالم. أنطون جعل ابن رشد يقول بالحقيقتين الدينية والفلسفية، كما شاع في الرشدية اللاتينية. وعبده جعله يقول بمراتب الحقيقة، مثل سابقيه من الفلاسفة العرب، مرتبة العامة ومرتبة الخاصة. ماذا كان مذهب ابن رشد التاريخي؟ هذا سؤال يدور حوله اختلاف كبير ويحتوي مخزوناً جداليّاً يتواصل

إلى اليوم. لكن المهمّ هو تبيّن نتيجة التصورين في تحديد موقع الفيلسوف قديماً، وقد أصبح هذا السؤال مقدمة لتحديد موقع المثقف اليوم. هل ينشر الفيلسوف ـ المثقف الرأي الحر أم يكون حراً في رأيه بشرط أن لا يعكر صفو الإجماع العام؟ هل يعمل على أساس الموقف أم على أساس التأويل؟

لم يكن عبده قادراً على أن يقرأ ابن رشد خارج الإطار العام الذي تموقعت فيه الفلسفة قديماً، إطار سينوي لم تهز الفلسفة الرشدية أركانه لأنها متأخرة ولأن نصوصها قد طواها النسيان. أما أنطون فلم يقم بأكثر من تلخيص كتاب رينان عن الرشدية، متغافلاً عن الأطروحة الرئيسية لهذا الكتاب وهي إبراز الفارق الذي تعمّق تاريخياً بين ابن رشد العربي والرشدية اللاتينية. كيف غابت عن أنطون هذه القضية الرئيسية؟ وهل كان الغياب عفوياً أم متعمداً؟

الواقع أن رينان قد عمل على تعميق الفصل بين ابن رشد والرشدية ليثبت أن الأفكار العظيمة قد تنشأ خارج أوروبا، لكن أوروبا هي وحدها التي تمنحها الحياة، أوروبا وحدها تهب الخلود للأفكار المبدعة وتحتضن العظماء المضطهدين بين أقوامهم (ومن ذلك المسيحية أيضاً ونبيّها الذي صلبه الشرقيون). مصير ابن رشد لدى المسلمين هو ما أوشك أن يكون عليه مصير العلمانية في أوروبا لو نجحت الكنيسة فيما نجح فيه فقهاء الإسلام، أي منع تطور العلوم والتفكير الفلسفي الحر. التاريخ الفلسفي الذي يهتم به رينان هو التاريخ الذي كان من حسن حظ أوروبا أنها تفادته. يجدر التذكير مع ذلك أن الأطروحة الرئيسية لرينان صحيحة، رغم أنها عدّلت بعده في الكثير من التفاصيل، فالرشدية اللاتينية غير ابن رشد العربي؛ وأثر فيلسوف الأندلس في الفلسفة المسيحية واليهودية كان أكبر من أثره في الفلسفة العربية.

لكن أنّى للمتقبل العربي، في شخص أنطون، أن يهتم بهذه القضية، وهو يبحث عن شرعية تراثية للعلمانية؟ كان عليه أن يتجاهلها كي يستقيم استدلاله، فيطلّ ابن رشد إطلالة الابن البار الذي يعود إلى أهله بعد طول غياب. إن هذه المجادلة بين عبده وأنطون، مجادلة الخطاب الماكر، لم يكن رهانها الموقف وحسب بل كانت معركة في التأويل وحوله.

أوّل محاور التأويل تاريخ الفلسفة. يحشر عبده ابن رشد في تاريخ مفترض كان قد خطّط له الشهرستاني الذي لم يعرف ابن رشد. وينتقي أنطون صورة ابن رشد من تاريخ وضعه رينان للفكر الأوروبي دون الإسلامي. وثاني محاور التأويل موضوعه المجتمع. العلاقة بين الدين والفلسفة مدخل فلسفي لقضية العلاقة بين السياسة والدين. التاريخ مخزون للانتقاء: الأصل لدى أنطون وضع الأندلس في عصر يعقوب المنصور، حين امتحن ابن رشد وأهين. والاستثناء هو عهد أبي يعقوب يوسف الذي قرّب ابن رشد والفلاسفة. إذا كان الشاذ يحفظ ولا يقاس عليه فإن العلمانية تكون الحل الوحيد الممكن لحماية العلم والمعرفة من استبداد الحكام باسم الدين. أما عبده فيقلب الصورة فتكون القاعدة عهد يوسف والاستثناء عهد المنصور، فتنفصل قضية الاستبداد عنده عن قضية الدين. هكذا تشكلت سرديتان متعارضتان حول الهوية والنهضة.

إن من مفارقات هذا الانتقاء أنه يشمل مراجع البحث أيضاً. لم يعب عبده على خصمه أنه يستند إلى الاستشراق، فقد استمد هو أيضاً أهم عناصر استدلاله من مصدر أجنبي هو «التنازع بين العلم والفلسفة» للأمريكي درابر[66]. **لكن نية الدفاع عن التراث اقتضت عند**

(66) احتوت مكتبة محمد عبده بعض مؤلفات عالم الكيمياء الأمريكي جون =

عبده **إسكات التراث**، فقد كان حضور النصوص العربية متواضعاً في كلام المفتي مقارنة بالاستشهاد بالكتاب الغربيّين. كان عبده يعاند التراث باسم التراث، لذاك سكت على المعروف المشهور من نصوصه، عن منشور المنصور مثلاً الذي يدين ابن رشد بحجة تعاطي الفلسفة، عن موقف الفقهاء في الأندلس الذين كفروا الفلاسفة ومنعوا الاشتغال بها، عن حرق الكتب وخاصة في الأندلس، إلخ. بل سكت عبده على رواية ابن رشد نفسه لتقديم ابن طفيل إياه لدى الأمير يوسف، إذ فزع من سؤال الأمير عن قضية فلسفية وسارع يرفع الاتهام عن نفسه بأن يكون من المشتغلين بالفلسفة. كما سكت على شهادات أندلسية عديدة تؤكد أن الفلسفة والتنجيم كانا يتعرضان لتضييق خانق في الأندلس وأن الأمراء أنفسهم إذا هووا الاشتغال بشيء من ذلك مارسوه تقية كي لا يفتضح أمرهم عند العامة. إنّ رفض عبده التفكير في العلاقة بين الاستبداد وتوظيف الدين لشرعنته هو رفض يعاند معطيات التراث الذي كان يسعى للدفاع عنه وقد جعله هذا الدفاع يسكت صوته.

كان عبده يواصل آليات التأويل القديم التي تمكّن من صياغة تمثّلات الحاضر والمستقبل وشرعنة هذه الصياغات بالتصرف الحر في التراث، ولو بالحذف. وكان ذلك ممكناً في القديم عندما كانت

= وليام درابر المنقولة إلى الفرنسية، منها كتابه الشهير **«التنازع بين العلم والفلسفة»** كما عمل محمد فريد وجدي على التعريف بهذا المؤلف من خلال عروض وترجمات عديدة يضاف إليها ما اقتبسه منه في كتابه **«المدنية والإسلام»** الصادر سنة 1898. ووردت استشهادات بدرابر في كتاب عبده **«الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية»**. قارن بالأصل:

Draper, John William, *Les conflits de la science et de la religion*. Trad. de l'ang. Paris, Baillière, 1875.

النصوص التراثية من احتكار شريحة محدودة تتصرف فيها كما تشاء. لكن آليات التأويل القديم تعطلت يوم اتسع مجال عمل الفيلولوجيا إلى التراث الإسلامي، فأصبح متاحاً للجميع من المسلمين وغير المسلمين الاستدلال من التراث نفسه والرجوع مثلاً إلى هذه الفقرة في وصف الأندلس كتبها شاهد على العصر:

«كل العلوم كان لها عندهم حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم فإن لهما حظاً عظيماً عند خواصهم، ولا يتظاهرون بها خوف العامة. فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق وقيدت عليه أنفاسه، فإن زل في شبهة رجموه بالحجارة أو أحرقوه قبل أن يصل أمره للسلطان أو يقتله السلطان تقرباً للعامة. وكثيراً ما يأمر ملوكهم بإحراق هذه الكتب إن وجدت» (67).

ذلك أن رهان المجادلة كان يدفع إلى تبرير الوسيلة بالغاية. فوجهة نظر أنطون هي بدورها إسكات لصوت عبده، أي تحويل للقضية عن مدار اختصاصاته ومؤهلاته. يقول أنطون إن كتب ابن رشد الفلسفية غير متوافرة بالعربية، ولم تنشر سالمة صحيحة إلا باللاتينية، فلا يكون مختصاً في ابن رشد إلا من أتقن هذه اللغة أو أخذ عمن يتقنها، ويعيّن تحديداً «الفيلسوف رينان المشهور الذي يعرف الأستاذ (= عبده) إنصافه ونزاهته وبراءته من وصمة التعصب فضلاً عن معرفته اللغة اليونانية لغة أرسطو واللغة اللاتينية التي ترجمت إليها كتب ابن رشد ثاني مرة» (ص 205).

إدعاءان غريبان، أولهما اتخاذ كتاب رينان حجة على فكر ابن رشد، مع أنه أطروحة في الرشدية اللاتينية، أي الصيغة التي تقبّلت بها

---

(67) نقله سلامة موسى عن علي بن سعيد المغربي، المغرب في حلى المغرب. راجع: **حرية الفكر**، مرجع مذكور، ص 112.

أوروبا اللاتينية ابن رشد. ثانيهما وصف رينان بالإنصاف وهو صاحب النظرية المشهورة للعجز الهيكلي للأعراق السامية عن إنتاج الفلسفة والعلوم.

ربما لم يكن عبده قادراً على التفطن إلى المسألة الأولى لأنه لم يكن مطلعاً على كتاب رينان، أما الثانية فهي في متناوله وقد خطرت بذهنه لا شك. لو كان عبده شيخاً من عهد ما قبل الإصلاح أو زعيماً من زعماء العصر الأصولي لاكتفى في الرد بالطعن في رينان والاستشراق. لكنه مضى في سبيل أخرى، فاقتبس من رينان نفسه ما ينتزع به رينان عن فرح أنطون. اقتبس من رينان قوله إنه تعرف على رجال مسلمين ميّالين إلى التسامح يحاربون تعصب الفقهاء فيأمل أن يعمل هؤلاء على تحويل الإسلام إلى دين متسامح. كما اقتبس منه اعترافه أن غاية التمدن ليست القضاء على الأديان لكن على الأديان أن تسالم وتلين وإلا كان موتها ضربة لازب[(68)].

الراجح أنه يشير إلى الانطباع الذي سجله رينان عن لقائه الأفغاني في باريس بعد مجادلة 1883 (وقد تفادى عبده ذكر اسم أستاذه السابق تقية). كما أن تراجع رينان عن معارضته القوية بين المدنية والدين هو معطى حقيقي. فكتاب ابن رشد والرشدية صدر بعد أربع سنوات فقط من تحرير «مستقبل العلم»[(69)]. ومعلوم أن هذا الكتاب الثاني يقوم على فكرة أن العلم قد ألغى الأديان القديمة وحلّ محلها، ولم ينشر إلا بعد نصف قرن من كتابته وصدر مسبوقاً

(68) عبده (محمد)، **الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية**. ط. الجزائر، 1990 (ط1: 1903). ص 95.

(69) Renan (Ernest), L'avenir de la science. *Pensées de 1848*. C. Lévy, 1890.

بمقدمة نقدية بقلم المؤلف نفسه يراجع فيها أفكاره الأولى، ويتأسف لإفراطه السابق في الإيمان بالعلم وقابليته أن يحلّ كل المشاكل البشرية. **والأهم أنه يعترف أن تعصبه للعلم كان تحويلاً لشعوره الديني السابق، إذ بدأ رينان شبابه كاثوليكياً متشدداً قبل أن يتغلب عليه الشك والتمرد، فصوّر العلم ديانة جديدة تحلّ محلّ إيمانه المفقود. يقول رينان في مراجعة أفكار شبابه إنه لم يخطئ في اعتقاده أن العلم محور المعرفة الحديثة، لكنه أخطأ عندما تصوّر العلم ديانة عامة واحدة على البشر جميعاً الخضوع لها. فتوحيد البشر جميعاً حول عقيدة واحدة هو مشروع للتعصب، أيا كانت هذه العقيدة.**

لقد راجع رينان علاقته المضطربة بالدين فترة الشباب، فتدرّج من الانفعال إلى الاعتدال، بينما كان مسار الخطاب العربي في استكشاف كتاباته عكسياً، فاحتفظ بـ«مستقبل العلم» عنواناً للحداثة، وترتب على ذلك الخلط بين قضية العَلمانية (sécularisation) والعِلمانية (Scientisme)، فلعله يصحّ الحديث عن رينانية عربية قياساً على عبارة الرشدية اللاتينية التي أشهرها رينان!

لقد جاء أنطون يعكّر على عبده صفو اطمئنانه، بل نخوة ما كان يعدّه انتصاراً. اعتبر عبده أن رينان قد تراجع عن موقفه المعلن في المحاضرة التي ألقاها سنة 1883، ما يعني أنه انهزم أمام ردّ الأفغاني. فهل يريد أنطون العودة إلى نقطة البداية وكأن الحركة الإصلاحية لم تغيّر شيئاً من 1883 إلى 1903؟

لئن عجز عبده عن طرح قضية العلمانية خارج الإطار التقليدي للمنازعة الدينية بين الإسلام والنصرانية، فإنه لم يقتنع بأن الدافع الديني كان غائباً تماماً عن أنطون الذي سبقه بالسؤال أيّ الدينين أكثر تسامحاً وأقل تعصباً المسيحية أم الإسلام؟ أورد أنطون السؤال على سبيل الاستطراد، بينما جعله عبده محور الرد متوقفاً عند غياب

التوازن في عرض القضية. ولعل لبّ القضية شعور عبده أن أنطون لم يجعل العلمانية ابتكاراً من ابتكارات الحداثة بل جعلها قيمة مسيحية عاد إليها العالم الحديث، فقد كتب أنطون:

«إن السلطة المدنية في الإسلام مقرونة بالسلطة الدينية بحكم الشرع، لأن الحاكم العام هو حاكم وخليفة معاً. وبناء على ذلك فإن التسامح يكون في هذه الطريقة أصعب منه في الطريقة المسيحية فإن الديانة المسيحية قد فصلت بين السلطتين فصلاً بديعاً مهّد للعالم سبيل الحضارة الحقيقية والتمدن الحقيقي، وذلك بكلمة واحدة، وهي: أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله» (ص 226).

3) استشراف المستقبل: منازعات السلطة الرمزية

لقد قام الخطاب الإصلاحي على ثلاث مصادرات. أوّلاً، الاعتراف بتخلف المجتمعات الإسلامية، ولكن مع تفسير ذلك التخلف بأنه انحطاط عن عهد ذهبي. فجاء رينان سنة 1883 يقول إنه لا يوجد أصلاً عصر ذهبي لأن ما يدعى بالحضارة العربية هي مجرد نقل عن حضارات أخرى. ثانياً، الاعتراف بضرورة الاقتباس من الحضارة الجديدة (الأوروبية) لكن مع تنزيل ذلك الاقتباس ضمن آليات التأويل الإدماجي الذي شرحنا آلياته في عمل سابق. فجاء أنطون سنة 1903 يلخص أطروحة رينان ويتحدث من موقع الفيلولوجيا التي هي نقيض التأويل الإدماجي القائم على مبدأ النص المفتوح والتأويل اللامتناهي(70). ثالثاً، الاعتراف بتفوّق النظام السياسي الغربي، لكن مع تقديم ذلك النظام الليبرالي على أنه ذروة

(70) الحداد (محمد)، **محمد عبده: قراءة جديدة**، بيروت، دار الطليعة، 2003 ص 11 ـ 14.

مسار البشر في مسالك المدنية ومرحلة عليا جاءت تراكماً لمساهمات العديد من المجموعات العرقية والثقافية، ومنها العرق العربي والثقافة الإسلامية. فالإسلام يقبل مثلاً نظام الحرية الحديث باعتباره قد ساهم تاريخياً في عملية تشييده، إن لم يكن، في دعوى الأفغاني وعبده، قد سبق باقتراحه. فجاء أنطون سنة 1903 يقول إن تفوّق النظام السياسي الغربي مصدره العلمانية التي تصدر بدورها عن آية في الإنجيل، ما يعني في ذهن المتقبل المسلم أنه يجعل المسيحية مصدر العلمانية، وهذا ما عمل المصلحون على تفاديه كي لا يختلط اقتباس المدنية بالتشبه بالأديان الأخرى.

تفصلنا الآن عن المشروع الإصلاحي فترة طويلة، ما يجعل هذه الاعترافات في حكم البداهة. **لكن الخطاب الإصلاحي قد تشكل في واقع المنافسة للخطاب التقليدي العنيد في الدفاع عن تفوّق النظام الإسلامي كما هو، لا كما يرجى منه أن يكون.** وأعقب الموقف الإصلاحي الموقف الأصولي الذي استعاد أطروحة التفوق من موقع مواجهة الجاهلية بالإسلام. الموقف الإصلاحي، رغم محدوديته، يمثل ثورة في مجال الوعي الديني التقليدي. لكنه يحاول بأنفة أن لا يحوّل تلك الاعترافات إلى عامل تثبيط أو استنقاص للذات.

من هنا نفهم شحنات العنف المتبادلة بين خطابين يقصدان غايات متقاربة. فجوهر القضية أن الطرفين يحاولان انتزاع القيادة الرمزية للمجتمع لأنهما مفصولان عن القيادة الفعلية، السياسية والدينية؛ والسلطة الرمزية قد تكون مقدمة للسلطة الفعلية. لقد هرمت المؤسسات الثقافية التقليدية، فبدا المجال مفتوحاً للمشاريع الجديدة في التوجيه وللادعاءات الحصرية في تمثيل الثقافة.

يترتب على أطروحة أنطون أن لا حاجة لفكر ديني، لا تقليدي ولا إصلاحي، فعلى الدين أن يكون إيماناً شخصياً وكفى، وينبغي أن لا تخرج ممارسته عن دور العبادة. ويترتب على أطروحة عبده أن لا حاجة للخروج عن الآليات العريقة للتأويل الإدماجي. كأن عبده يطلب من أنطون حينئذ، بصفته النصرانية أو العلمانية أو كليهما، أن يكتفي بدور يوحنا بن ماسويه وحنين بن إسحاق، أن يكون ناقلاً مترجماً لا أكثر. الرابطة الشرقية المبنية على طموح الوحدة العددية لا تستقيم في رأيه إلا بزعامة الإسلام والطائفة الغالبة.

صورة رجل الدين القابع في دور العبادة هي الصورة الحديثة للتدين في ذهن أنطون، أما في ذهن عبده فهي صورة الفقيه الشارح الذي لم يكن قادراً على أن يخرج من الأزهر ويخاطب العالم، وقد نشأ المناضل الإصلاحي بديلاً عنه. والنصراني المترجم الذي يعيش في ذمة الإسلام وحمايته هي صورة التسامح في ذهن عبده، أما لدى أنطون فهي صورة المثقف المضطهد الذي لا يسمح له بتوجيه المجتمع، صورة قد نسختها المواطنة والمساواة في النظام العلماني الحديث.

إنها حرب مواقع، على أساسها يتأول الماضي والمستقبل وتتشكل سرديّات الهوية والنهضة. لقد اختصر عبده القضية يوم كتب في «رسالة التوحيد» متحدثاً عن الفلاسفة:

> «أما مذاهب الفلسفة فكانت تستمد آراءها من الفكر المحض، ولم يكن من همّ أهل النظر من الفلاسفة إلا تحصيل العلم والوفاء بما يندفع إليه رغبة العقل من كشف مجهول أو استكناه معقول. وكان يمكنهم أن يبلغوا من مطالبهم ما شاؤوا. وكان الجمهور من أهل الدين يكنفهم بحمايته ويدع لهم من إطلاق الإرادة ما يتمتعون به من تحصيل لذة عقولهم، وإفادة الصناعة، وتقوية

أركان النظام البشرية بما يكشفون من مساتير الأسرار المكنونة في ضمائر الكون مما أباح الله لنا أن نتناوله بعقولنا وأفكارنا...». ثم يؤاخذهم بأنهم «زجوا بأنفسهم في المنازعات التي كانت قائمة بين أهل النظر في الدين، واصطدموا بعلومهم في قلة عددهم... فسقطت منزلتهم من النفوس، ونبذتهم العامة، ولم تحفل بهم الخاصة، وذهب الزمان بما كان ينتظر العالم الإسلامي من سعيهم»[71].

هذه الفقرة القصيرة مدخل مهم لفهم «الإسلام والنصرانية». الفيلسوف لدى عبده تنطبق عليه أحكام الذميين وإن كان مسلماً، أي أنه يعيش تحت حماية الجمهور وتسامحه شرط أن لا يضطلع بأدوار رئيسية في المجتمع. **كن فيلسوفاً واصمت، هذه قاعدة التسامح الإسلامي مع الفلسفة بمقتضى هذا التصور. فإذا كان موقع المثقف الحديث يقاس على موقع الفيلسوف القديم، فإن المطلوب أن يضطلع هذا المثقف بأدوار تقنية لا توجيهية، أن ينقل ويترجم مثلاً لا أن يؤوّل ويحكم. كان أنطون على حق في دفاعه عن ابن رشد، فبمقتضى هذا التصور ربما اعتبر ابن رشد جديراً بما ناله من محن! إن العلمانية هي أيضاً دفاع عن حق الجميع في المساهمة في المجتمع وإلغاء نظام الذمة في حق الأقلية، سواء كانت أقلية طائفة أم أقلية المثقفين.**

لقد فتح أنطون مجالاً رحباً للعقل العربي الإسلامي عندما انتزع ابن رشد من مجال القول الديني وأعاده إلى مجال القول الفلسفي، فاصلاً بذلك بين الفلسفة من جهة واللاهوت والعقائد من جهة

(71) عبده (محمد)، **رسالة التوحيد**، ط. بيروت، 2001، ص 76.

أخرى. ولم يكن معاديا للأديان، فهي عنده «سلّم مدنيّة الشعوب» (ص 174)، وهذا ما كان قاله الأفغاني أيضاً في الرد على رينان. وفيما كان عبده يتمسك بالرؤية التقليدية التي تجعل العقل والقلب والنقل مصادر ثلاثة للمعرفة، حاول أنطون أن يعيد ترتيب هذه المصادر بأن جعل القلب للدين والعقل للعلم. إنه ترتيب موازٍ للفصل بين دور العبادة والمجتمع. ونرى من خلال تجربة القرن التي تفصلنا عن هذه المجادلة كم كانت تصورات أنطون مثالية في استشراف المستقبل، لأن هذا التقسيم بين العقل والقلب وبين المجتمع والدين ليس باليسر الذي كان يتوقعه، والقضية برمتها لم تعد قابلة أن تحسم بالقياس على دور الفيلسوف قديماً.

كانت قضية الفلسفة (الحكمة) والدين (الشريعة) مدخلاً لقضية الدين والدولة والمجتمع. هل كان ابن رشد يدعو إلى الفصل بين الدين والفلسفة؟ هل اضطلعت الجامعات الإسلامية بالدور التوجيهي نفسه الذي اضطلعت به الجامعات المسيحية في العهد الغريغوري؟ من يمثل الاكليروس في الإسلام؟ هل كان تضخم دور المراقبة الاجتماعية التي مارسها علماء الدين نتيجة الارتباط الوثيق بين الدين والدولة في التجربة الإسلامية أم كان، على العكس، نتيجة ضعف الدولة وغيابها عن فضاءات اجتماعية واسعة؟ هل يوجد نموذج إسلامي واحد أم أن المناهج قد تعدّدت بحسب الأزمنة والأمكنة؟ هل يعتبر ابن رشد حداً لتجربة إسلامية منفردة أم كان أفقاً في عصره وحدّا بعده، كما يقول العروي[72]؟ هذه أسئلة تطلب دراسات معمقة، وأولى أن لا نبحث عن إجاباتها في مجادلة دارت منذ قرن.

(72) العروي (عبد الله)، **مفهوم العقل**، م م، ص 33.

لكنّ ابن رشد ظلّ طيلة القرن العشرين المدخل إلى القضية العلمانية في الفكر العربي، من المجادلة بين عبده وأنطون إلى الشكل الجديد لهذه المجادلة بين محمد عابد الجابري وجورج طرابيشي(73).

لقد حدّد أنطون المكاسب التي تجنيها «الأمة» من الفصل بين السلطتين في ما يلي: الحرية الفكرية، المساواة بين المواطنين، تطوير أحوال المجتمع بما يلائم العصر، تحصيل أسباب القوة، تجاوز وهم الوحدة الدينية. ويمكن أن تختصر هذه المكاسب الخمسة في جملة واحدة: **فتح المجال للجميع المشاركة في الشأن العام. لكن ما هو العائق التاريخي أمام هذه المشاركة؟ ما هو العائق لتحقيق المساواة والتطور والوحدة؟ الجواب من وجهة نظر أنطون أن الدين أداة الاستبداد إذا قامت الدولة باسمه، والجواب عند عبده أن الدولة هي التي تصنع الاستبداد إذا تخلصت من المراقبة الأخلاقية للدين.**

لعلنا نتساءل، هل نحن أمام موقفين متناقضين تماماً؟ لننظر أوّلا في مستوى الشكل الاستدلالي. يربط أنطون بين الفكرة العلمانية والآية الإنجيليّة «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله». فيجيبه عبده إنه إذا كان الإنجيل قد فصل بين السلطتين بكلمة واحدة، فالقرآن قد أطلق القيد من كل رأي بكلمتين لا كلمة واحدة: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ و﴿وَقُلِ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكُمۡۖ فَمَن شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡۚ﴾.

(73) طرابشي (جورج)، **نقد نقد العقل العربي**، يراجع خاصة ج1: نظرية العقل. دار الساقي، 1996.
والتعليق الذي كتبه عزيز العظمة على المجادلة المعاصرة يمكن أن ينسحب تماماً على المجادلة السابقة، انظر: **العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب**، ط 2، بيروت، 2002. ص 136 ـ 138.

يعلم أنطون أن الآية المذكورة في الإنجيل لم تحل دون سيطرة الكنيسة على العقول ألف سنة، وأن الأطروحة العلمانية نشأت في أوروبا في صراع ضد الدين وضد الكنيسة. ويعلم عبده أن الآيتين المنتقاتين من القرآن يمكن لمن شاء معارضتهما بآيات أخرى. لكن أليس كلاهما يحاول أن يجد توافقاً بين تراثه الثقافي ومستقبل «الأمة»؟ ألا يبدو عبده مستجيباً لدعوة رينان الأديان أن تلين وتسالم كي لا تحكم على نفسها بالانقراض؟ ألا يستجيب أنطون بدوره إلى نداء فكتور هيغو أن يحرّر الدين من رجاله؟ ألا يحاول كل منهما أن يخفف الطابع الدرامي لاصطدام الفكر الديني بمواقف الحداثة في تراثه الثقافي، فكلاهما من هذه الزاوية يتبنى موقفاً شجاعاً بالنظر إلى السائد؟ عبده كان يواجه مجتمع الفقهاء الذي لم يتخلّ قيد أنملة عن التشريعات القديمة المنافية لحريّة العقيدة والمتمسّكة بديانة الجهاد، وأنطون كان يرفض الطائفية التي تنغلق على الانتماء والهوية بتغليب العامل الديني.

أما على مستوى المضمون، فقد قال أنطون إن أساس المدنية الحديثة فصل السلطتين الروحية والزمنية، وقال عبده «ليس في الإسلام من سلطة دينية» (الإسلام والنصرانيّة، ص 57). ووجوب السلطان في الإسلام يعني وجوب تعيين حاكم وليس إقامة نظام سياسي بعينه؛ فالخليفة «حاكم مدني من جميع الوجوه»، ومثله القاضي. لكن عبده لا يحلّ أصل المشكلة: كيف يكون من شرط الخلافة الاجتهاد ولا يكون حكم الخليفة مصطبغاً بالصبغة الدينية؟ وإذا كان الحاكم مدنياً ومنفذاً للشرع في آن واحد، أفلا يكون نظير ما تصورته الكنسية في العصر الوسيط عندما جعلت الحكم المدني آلة تنفيذ التعاليم الدينيّة؟

لقد خطا عبده خطوة باتجاه رفع القداسة عن السلطة السياسية

في الإسلام، لكنّه توقف عند هذا الحدّ لأنه يخوض جدلاً ولا يمارس تفكيراً، أو أنه باصطلاح القدامى يتحدث بالبيان دون البرهان. من هذا المنطلق يصحّ اعتبار «الإسلام وأصول الحكم» (1925) لعلي عبد الرازق تواصلاً دون قصد وعن طريق الاستتباع لهذا الموقف، وعلامة تحوّل الفكر السياسي الإسلامي من أحكام الفقه التفصيلية إلى أحكام الأخلاق العامة. لكن ذلك لا ينفي أن عبده قد فاته إدراك الفارق الجوهري بين الوضعين القديم والحديث للدولة، فنجده يتساءل بسذاجة: ماذا يفيد الفصل بين السلطتين الدينية والمدنية إذا كان دين الملك يقضي عليه بأحكام معينة؟ لم يدرك أن السلطة الحديثة تقوم على التمييز بين شخص الحاكم والدولة ومؤسساتها، فتغدو المعتقدات الشخصية للحاكم قليلة الأثر في إدارة الشأن العام.

مع ذلك لا يعبّر موقفه عن نفي مبدأ الفصل بكل معانيه، بل هو نظر إلى القضية من زاوية تاريخية بدل النظر إليها من زاوية مستقبلية. الفصل في رأيه قد يمنع الدين من التسلط لكنه سيسهل تسلط الساسة إذا خرجوا عن قيود الدين، وهذا في نظره جوهر الاستبداد. ذلك أن الاستبداد في التاريخ الإسلامي لم يكن في حاجة في الغالب إلى الدين كي يفصح عن وجهه الكريه، بل كثيراً ما كان الدين إما حدّاً له أو ضحيّة من ضحاياه (لنتذكر مثلاً أن ثلاثة من الأئمة الأربعة للمذاهب التي تتقاسم العالم السني قد نالهم اضطهاد الساسة، فضلاً عن أئمة الشيعة). هذه وجهة نظر لا بد من الإقرار أنها تحمل الكثير من الصواب. **فليست فكرة حصر التسلط في الدين إلا تعميماً لا يصحّ في تاريخ أي دين، فكل الأديان استعملت أيضاً أداة لرفع التسلط أو هي قابلة لذلك، في العصر الوسيط وفي العصر الحديث. كما أن التسلط قد مورس أيضاً باسم المذاهب العلمانية**

حديثاً. إلا أن الحداثة السياسية تقوم على المراهنة على الإنسان كي يحلّ المشكلة بواقعية، فما يمنع الحاكم الحديث من التسلط عوامل أكثر واقعية مثل تحديد مدة حكمه وخضوعه للانتخابات ومزاحمته بمؤسسات مستقلة تراقب قراراته.. إلخ. إن عبده الذي ينظر إلى القضية من التاريخ لا يمكن أن يشعر بالجدة التي تتضمنها فكرة كانت تنظر باتجاه المستقبل.

كان أنطون ينظر إلى التاريخ الإسلامي من خلال ابن رشد، وكان عبده ينظر إليه من خلال ابن حنبل. وكان أنطون ينظر إلى الغرب من خلال الجمهورية الثالثة في فرنسا من جهة كونها جمهورية العلمانيين، وكان عبده ينظر من الناحية نفسها لكنه يراها جمهورية الاستعماريين. طريقة عبده في طرح المشكلة لا تخلو من منطق، ولو أنه عاش إلى العصر الأيديولوجي لذكر تسلط الجمهوريات الشيوعية والثورية حديثاً أمثلة لتسلط دون دين. إلا أن ما فاته هو التصوّر الحديث للدولة، من جهة أنها توازن سلطات لمنع التسلط. لكن أنطون لم يقدّم بدوره نموذجاً واضحاً للدولة الحديثة. فهي في نظره مؤسسة متعالية اجتماعياً وأيديولوجياً ذات دور سالب يقتصر على احترام الحريات الفردية. هذا التعريف الليبرالي المتشدد (ultra-libéral) يعبّر عن مأزق الدولة الحديثة بصفتها ملتقى مصالح تحاول التخفي وراء الإجراءات الشكلية للحكم. يبدو أن أنطون لم يقرأ ماركس حتى تلك الفترة ليعيش هذا التساؤل.

إن الدولة الحديثة هي التي تنجح في توفير إطار سلمي لعملية اقتسام المصالح بين القوى الاجتماعية، فتتجنب الاستبداد والفوضى، وهما الشكلان الأعظم للعنف. لا مانع حينئذ أن يكون الدين عاملاً إيجابياً في المجتمع إذا كان من جملة وظائفه، كما اقترح عبده، أن

يكون سلطة أخلاقية مراقبة للدولة تساهم في منعها من التسلط. لكن السلطة المراقبة غير مشروع الدولة المضادة، ولا يتحقق ذلك المقترح إلا إذا تجنّب الدين أن يكون مشروع دولة، وإلا أصبح بدوره ذريعة للتسلط وآلة للاستبداد أو تحوّل طلبه الكمال إلى ذريعة لإحلال الفوضى. ثم إن احتكار طائفة معينة الحديث باسم الله والحقيقة هو أعلى أشكال العنف المسلط على العقول والمانع حق التفكير الفردي والتعبير الحر والمواطنة البناءة. ربما يكون عسيراً على الفكر الإصلاحي أن يقبل العلمانية بعد أن اختلطت عنده بالسياسة اللادينية، لكنه مهيأ أن يقبل مبدأ الحضور الأدنى للدين، أي أن يدافع عن قيم أخلاقية عامّة دون الأحكام الفقهية التفصيلية، أن ينشد دولة الأخلاق لا نظام رجال الدين، أن يساهم في رسم المشتركات والمبادئ الجامعة لا أن يكون طرفاً في الإدارة التقنية للمجتمع والمنافسات المباشرة للقوى الاجتماعية من أجل تحصيل المصالح. فالحضور الاجتماعي الأدنى يفرض شكلاً من الفصل بين الدين والسياسة، ليس بمعنى اللادينية، بل بمعنى التمييز بين وظيفتين مختلفتين. إن الفصل قد يعني التمييز أو القطع، وهو بالمعنى الأوّل أكثر ملاءمة للوضع العربي الإسلامي.

4) الدين والديمقراطية

تعلن الخطابات الدينية عن رغبتها في تحقيق الفضيلة، لكن المطالبة بقدر مثالي من الفضيلة يمنع الاستقرار الاجتماعي، لأنه يحمّل الناس ما لا يطيقون. وتعلن الدولة المدنية رغبتها في رعاية الاستقرار، لكن تحقيقه بأي ثمن يفتح مجال الاستبداد. ثم إن الفضيلة والاستقرار يفهم كلاهما من وجهات نظر مختلفة. هذه المفارقة ليست مفارقة الإسلام وحده. لكن التجارب الإسلامية، من

الفتنة الكبرى إلى دول ما بعد الاستعمار، تشهد بعسر القضية وغياب حلول الكمال. لذلك قيل عن الديمقراطية إنها الحل الأقل سوءاً، فهي المخرج الحديث من مفارقة لم يشهد لها العصر الوسيط حلاً، لا شرقاً ولا غرباً. والديمقراطية ليست حكم الفضيلة، فاختلاف تصورات الفضيلة بتعدّد المجموعات البشرية يمنح إمكانيتين، إما أن يفرض طرف واحد قيمه على الجميع وهذا تسلّط، أو أن يحصل توافق لا تتحقق بمقتضاه فضيلة كاملة مقابل أن لا يخضع طرف للتسلط. **كما أن الديمقراطية ليست حكم الأغلبية، فهذا التعريف أقرب إلى الفاشية. بل الديمقراطية مجموع آليات إجرائية تضمن أن يحصل التنافس بوسائل سلمية، ما يعني أنها تقوم على الوفاق دون الكمال الذي تختلف مواصفاته بين البشر.**

لقد اتفق عبده وأنطون على وصف المشكلة دون طريقة الحل. فالجامع الأعمق بينهما هو النظرة الحذرة من الدولة، من حيث هي مارد يهدد الأفراد في حرياتهم ومصائرهم، لذلك قال عبده «أعوذ بالله من السياسة ومن ساس ويسوس وسائس ومسوس»، وقال أنطون «الدول في جميع أقطار الأرض وخصوصاً الكبرى منها إنما هي اليوم بمثابة أغوال هائلة». ثقل الماضي والحاضر يدفع إلى البدائل المثالية التي تقوم على فضيلة الكمال. ينشد عبده دولة الأخلاق والمثل العليا وأنطون دولة الحرية والمثقفين. إن قرناً يفصل عن المجادلة قد يدفع إلى تعديل الطموح نحو قدر أكبر من التواضع. فالأخلاق والحرية يخضعان بدورهما للنسبية وحدودهما وفاق بين المجموعات البشرية المتعايشة. **أما حديث المطلقات فيؤدي إلى المزايدة في المبادئ وترك الممارسة تهوي إلى حضيض، فيستمر غول الدولة باسم الدين أو ضده، وقد يتحوّل التدين إلى إرهاب أو إلى مشروع لدولة العنف البديل، كما يتحوّل خطاب**

الحداثة والأنوار إلى أيديولوجيا لتبرير العنف دون اكليروس.

فمن الجدير الاحتفاظ بالوجه الإيجابي لهذه المجادلة، إذ عبّر عبده من خلالها عن لحظة انتقال من مشروع دولة الفقهاء إلى مشروع دولة الأخلاق الفطرية، وعبّر أنطون عن لحظة انتقال من أدب مرايا الملوك إلى مشروع دولة الأنوار القائمة على الحرية. حدس التحرر من السياسة الشرعية ومرايا الملوك خطوة ظلت راكدة منذ قرن، وهي قابلة أن تتفاعل مجدداً وتجارب العصر التي تطورت منذ ذلك الحين، وأثبتت أن العنف قد يتسلط بكل الأسماء وتحت كل العناوين.

خطّ أنطون عبارات رائعة في نقد الاستبداد الشرقي، وإن لم تعد اليوم جامعة لأسبابه ومظاهره. ويمكن مراجعتها خاصة في الفصلين المعنونين «معنى التساهل الديني الذي هو أساس المدنية الحاضرة» «والفصل بين السلطتين المدنية والدينية هو السبب الحقيقي في التساهل الحقيقي». كما كان صائباً نقده لمثل السياسة الدينية والفضيلة الكاملة:

> «من أين للبشر دائماً بمستبد عادل نزيه واسع الصدر كالفاروق عمر بن الخطاب ليحكم الأمة والشريعة بالعدل والاستبداد حكماً ينقذهم من الاضطراب والفوضى ويعطي كل ذي حق حقه (...). أكثر ما تقع الرئاسة في أيدي الناس كباقي الناس ولهم شهوات وأهواء جميع الناس. فإذا لم يكن هناك ضوابط وروابط تضبط أحكامهم وتربط أهواءهم صارت الشريعة الحرة السمحاء المنزهة من كل قيد ورابطة آلة لاستبداد الظالم بالرعية استبداداً يبتز به خيرها. ولم يكن للشعب من سلطة حقيقية على الحاكم إلا بخلعه. ولكن هذا الخلع يجر وراءه دائماً ما وراءه من الفتن والانقسام في الأمة. وهذا كل ما جرّ البلاء في الإسلام» (ص 280 ـ 281).

إن هذا النقد لا يوجّه إلى الفضيلة الدينية وحدها بل ينسحب أيضاً على كل المنظومات الفكرية القائمة على احتكار الحقيقة والتبشير ببلوغ العهد الأسمى ونهاية التاريخ، فالرهان الأكبر هو التحوّل من سياسات المطلقات إلى سياسات الممكنات، حيث تتبوّأ الديمقراطية مكانة محورية باعتبارها دولة الممكن حين يصير مطلوباً والتجربة الأقل سوءاً بين محاولات البشر العديدة للتخفيف من غول الدولة دون السقوط في الفتنة.

ولم يقتصر النقد الأنطوني على هذا الجانب، فقد كان عميقاً في نقد براديغم الإصلاح كله، في مقولة العودة إلى الأصل: «إذا كانت الوحدة الدينية محالاً وتغير شروط الأديان وحالاتها بتغير الزمان والمكان أمراً لازماً فالرجوع إلى الأصل أمر محال» (ص 297)، ومقولة الجامعة الإسلامية: «الجامعة الإسلامية هي الوحدة الدينية التي ذكرنا استحالتها. وإذا كان الآن لبعض إخواننا المسلمين أمل في هذه الجامعة فما ذلك إلاّ لأن المصائب تجمع، ولكن متى ذهبت المصائب إذا كان ذهابها في الإمكان وصارت كل أمّة إسلامية مستقلة فإن هذه الأمم المختلفة المشارب والأجناس والمذاهب واللغات تعود إلى الاختلاف والنفار»، ويضيف، كأنه يتنبأ بما يقع بعده «إن الحرب بين القوي والضعيف لا تؤذي إلا الضعيف» (ص 299). ثم مقولة العودة إلى إسلام عربي: «ما معنى الجامعة الإسلامية إذا كانت الشعوب الغريبة تبقى محسوبة غريبة قاصرة عن فهم الإسلام والعمل به ولو مرّ على اعتناقها الإسلام مئات السنين؟» (ص 296)، إلى غير ذلك.

لا يتطوّر الفكر الديني إلا إذا حمل هذه القضايا المهمة التي أثارها أنطون على محمل الجد، وناقشها نقاش البرهان ولم يتصورها

عدواناً عليه بل هي مساءلات العصر له. بعبارة أخرى: ما ينقص الخطاب الإصلاحي هو رد لعبده على ردود أنطون عليه، رد تحليلي لا جدالي يعتمد الاستدلال لا الانفعال. فتطور الخطاب الإصلاحي رهين قدرته على الانتقال من الكتابة السجالية والوعظية إلى الكتابة التحليلية والاستدلالية، بعد أن نجح في الانتقال من الكتابة الفقهية إلى الكتابة الصحفية.

ذلك أننا إذا تأملنا حجج عبده واستدلالاته نجدها تقوم على الخلط بين واقع الحال وحكم الحال. يستدل مثلاً على التسامح في الإسلام بوجود طوائف «أجمع فقهاء الأمة على أنها من قبيل المرتدين والزنادقة» لكنها تعيش بسلام بين المسلمين. لا يشعر بالتناقض في هذا المثال الذي يقدّم، فمنح الفقهاء حق الحكم بالردة والزندقة هو لبّ المشكلة. ثم إن المتسامح في هذه الحال هو رجل السياسة إذا لم يطبّق الحكم «الشرعي» وليست الأحكام الدينية التي تفترض إقامة الحدود. لكن عبده محقّ في أن التسامح، بمعنى التعايش بين الأديان، كان واقعاً قائماً في التاريخ الإسلامي. المقاربة الجدالية للقضية وغلبة مناخ المنافحة والتمجيد والطابع الطائفي للمعاندة هي عناصر منعت عبده من طرح المشكل طرحاً برهانياً، كما يقال في علم الكلام.

لماذا لا يتحوّل واقع الحال إلى حكم الحال؟ لماذا لا يعيش هؤلاء الذين ضرب بهم عبده مثلاً دون سيف التكفير مسلطاً على أعناقهم يغفله رجل السياسة حيناً ويستعمله إذا شعر بالفائدة؟ الخطاب الديني حول الإصلاح يغلب أن يكون حيلاً فقهية من أن يكون طروحاً مبدئية للقضايا. ولا مناص من أن يترتّب على الخلط بين واقع الحال وحكم الحال عاقبتان ترتبط إحداهما بخطة الخطاب والثانية ببنيته. فخطة الخطاب انتقائية وبنيته مانوية.

تتمثل الانتقائية في اختيار الأحداث التي تشهد على صحة الرأي ثم إهمال الأخرى. إنها خطة قديمة في المجادلة الدينية وإن أضيف إليها حديثاً الانتقاء من القول الأجنبيّ بما يفيد الغرض. الأندلس هي عصر الخليفة يوسف الذي قرب الفلاسفة دون المنصور الذي نكبهم. والمسيحية هي محاكم التفتيش دون المسيح المصلوب. أما المانوية فتتمثل في التوزيع الذي تخضع له كلمتا دين وسياسة. الأول هو قطب الإيجاب يتسع ليشمل كل حدث إيجابي ويضيق ليتنصل من كل حدث سلبي. والثاني قطب السلب يعامل على نقيض من ذلك. الدين هو المقدس والسياسة المدنس، ولا مجال بينهما للتقاطع. في هذا المستوى يفصل الدين عن السياسة لحماية تاريخه المقدس. فإذا انتقل الحديث عن المسيحية انقلبت الأدوار، وصار الدين (المسيحي) مرتبطاً بأحداث سالبة ومبادئ مذمومة (وقد سمح عبده لنفسه أن يكون واضعها ومقننها!). هل يمكن أن يتطوّر خطاب الإصلاح الديني فيحوّل المقبول من واقع الحال إلى حكم الحال، ويتخلّص من الازدواجية التي كانت سبب هزيمته أمام الخطاب الأصولي وهوان أمره في المشروع الحداثي؟

5) خاتمة

انهزم أنطون في هذه المجادلة من الناحية الاجتماعية، لكنه انتصر فكريّاً لأنه فرض تحوّل ابن رشد (والفلسفة عموماً) من مجال القول الديني إلى مجال القول الأدبي العلماني. وانهزم عبده فكرياً من جهة أنه اعتصم بالجدل عن فهم الطبيعة الحديثة للقضايا المطروحة، لكنه انتصر عندما رفع شبهة اختصاص الإسلام بالتعصب. فيما تظل بعض القضايا الأساسية المثارة بين الطرفين تطلب المراجعة الجذرية.

أوّلاً، توافق قيام المسيحية مع بداية الصراع بين الدين من جهة، والفلسفة والعلم من جهة أخرى. أما قيام الإسلام فقد توافق مع عودة العلم والفلسفة إلى نشاطهما السابق (الذي بدأ طبعا قبل الإسلام). جوستينيان طرد أساتذة الفلسفة من الإمبراطورية التي اتخذت المسيحية لها ديناً، فالتجأت بقيتهم إلى فارس، وظل آخرون ينشرون الفلسفة سراً في الإسكندرية وحرّان. التوسع الإسلامي منح الفرصة لاستعادة الدرس الفلسفي بحرية، وقرار المأمون إنشاء بيت الحكمة كان حاسماً في إحياء الممارسة الفلسفية والعلمية. كان عبده محقاً في بيان فضل الحضارة الإسلامية في عودة الفلسفة، لكنه ظل يتحدث خارج التاريخ، لا يميّز بين إسلام المأمون وإسلام القادر بالله أو بين إسلام يوسف وإسلام المنصور. ما الذي يمنع أن يعقب كل حاكم مستنير حاكم مستبد؟

ثانياً، الحكومة الدينية لم تكن تعني الاستبداد في العصر الوسيط، بل كانت المثل الأعلى للحكومة العادلة معبراً عنه بلغة ذلك العصر. إلا أن المثل الأعلى هو غير الحادث تاريخياً. كما أن اللغة الدينية لم تعد اللغة الغالبة للناس في العصر الحديث. تشهد تجارب العصر الحديث على أن العدل قد يتحقق دون دين، دون أن يعني ذلك ضرورة أن ينغلق الدين في دور العبادة، فدور العبادة قد تصبح بدورها فضاءات لصناعة التطرف إذا تركت على هامش المجتمع وحركته. الأفضل أن يكون للدين دور، وليس كل الدور، في تحقيق القيم الإيجابية بدل أن يوظف ضدها. فذلك رهين إصلاح ديني حقيقي لا يكتفي بالجدل وإعلان النوايا بل يساهم في إعادة توزيع الوظائف الاجتماعيّة، ومنها الدين، حسب مقتضيات العصر.

كان النص الأنطوني استدلالاً حصيفاً ينتهي إلى بديل ضيق. أما

نص عبده فيطرح القضية في صورة أكثر شمولاً مع استدلال قاصر شيّد بآليات الجدل الموروثة عن علم الكلام. يستغرب أنطون الكيل بالمكيالين، أي أن يجوّز عبده التأويل الحسن في القرآن ويمتنع عنه في الإنجيل. لكن عكس الوضع يبقي المشكلة قائمة الذات. **لماذا تمنح الفرصة للمسيحي أن يتقبل العلمانية بذرائع من الإنجيل ولا تمنح الفرصة للمسلم أن يدخل العلمانية بتأويل جديد لبعض آي القرآن؟ وهل الإصلاح الديني إلا وسيلة لقبول الجديد مع تخفيف وقعه على النفوس؟ لماذا يطلب من المسلم أن يكتفي بلاهوت القدامى ويعيش التناقض بين فكر ديني قديم وحضارة جديدة، بدعوى أن الدين قضية شخصية ميدانها القلب لا العقل؟**

لقد ضحّى عبده بالحقيقة التاريخية من أجل الحقيقة الاجتماعية. توقّف في منتصف الطريق حيث كان المطلوب أن يثبت إيجابياً لا سلباً، برهاناً لا جدلاً، قابلية الفكر الديني الإسلامي أن ينفتح على الحداثة. لكن الخطاب الإصلاحي تجنّب في الغالب أن يفلسف القضايا وأخجله خلع دثار الحكمة، ليعيش لحظة التوتر الدرامية التي تميّز التحوّلات الكبرى في الوعي. ونرى بعد قرن من هذه المجادلة كيف تكون محاولات التخفيف من عمق القضايا ومعالجتها برفق وحياء مدعاة إلى مزيد تعقد الأوضاع. لكن هذه المجادلة كانت أيضاً مجادلة النص الماكر: ما انتقده عبده في المسيحية إنما هو الفكر الديني السائد في الإسلام، فلئن لم يكن الإسلام فلا أقل من أن يكون السائد. أما أنطون فقد أطال في عرض حجج عبده ضد المسيحية، وهو مترجم «حياة يسوع» وفلسفة نيتشه. هل هي الصدفة أم إفراغ شحنات مكبوتة من نفس القبيل؟

كأنّ المسلم و(المسيحي أيضاً)، وهو يواجه التحوّلات الدرامية التي يفرضها العصر الحديث، يسكن آلام التمزّق الذاتي بتحويل

شحنات العدوان إلى الخارج. **يقدّم تاريخ طويل من الإحن والعداوة ملجأ ممتازاً للذات الحائرة كي تتخلص من إثم قتل الأب بالاستعداد لمقاتلة الغريب.** لكن تاريخ صراع طويل في السياسة والحرب لا يلغي تاريخاً آخر هو تاريخ المبادلات التجارية والثقافية الذي صمد رغم ذلك جميعاً. إنها لظاهرة استثنائية أن نشأت معرفة في الشرق الأوسط، واتخذت شكلاً واضح المعالم عتيد الإخراج في بلاد الإغريق، وتحصّنت في الإسكندرية من الذوبان، واستعادت في بغداد إشراقها، وهاجرت إلى الأندلس فراراً من الدمار، ثم منها إلى جامعات باريس وبادو وبلاط فريدريك الثاني، ثم صمدت في وجه قرارات الحرمان الكنسيّة، وتحوّلت إلى إنسيّة في عصر التمزّق الديني، ثم صارت أنواراً في القرن الثامن عشر، فهي معرفة تعالت على الانقسامات الدينية والسياسية، إذ كانت الحكمة أرسطية أو أفلاطونية، كيفما انقسم الناس إلى سنّة وشيعة وحنفية ومالكية وأرثوذكس وكاثوليك وفرنسيسكان ودومينكان. هذه المعرفة ذات المضامين التي تتجاوزها العصور ظلّت حاضرة في ضمائر البشر من خلال المثل الأعلى الذي حملته عبر تلك العصور، مثل أن يكون الإنسان واحداً بالمعرفة كما هو واحد بمنشأ الخليقة، وأن يظلّ المثقف كونيّاً يتأمّل مشاكل البشر على أنهم نوع لا طوائف.

ليس هذا المثل الأعلى يهودياً ولا مسيحياً ولا مسلماً ولا مؤمناً ولا ملحداً ولاأدرياً، لكنه جميع ذلك في آن واحد. فهو طموح لغة كونية تعبّر عن العقل دون موازين السيطرة وتمنع البشرية من فناء النوع، أي تدمير ذاتها بذاتها. وهذا المثل الأعلى هو الذي صنع الجانب الأكثر إشراقاً في الحضارة الإسلامية، ومنح هذه الحضارة ما يتباهى به أبناؤها اليوم. وهو الذي دشن الحداثة الأوروبية أيضاً عندما اكتشفت أوروبا بعد الإسلام بعدة قرون التعددية الدينية. كانت

أطروحة رينان «ابن رشد والرشدية» محاولة استحواذ غربية على ذلك المثل الأعلى، وكذلك جاءت ردود عبده محاولة إسلامية للاستحواذ. لكن الاستحواذ يعني القبول الضمني بأهمية ذلك المثل الأعلى وتفوقه. وهذا هو العنصر الإيجابي لدى عبده. كما أن كتابته، التي هي وضع انتقال بين القديم والجديد، تمنح للرد معنى غير الذي نفهمه اليوم. فالرد كان قديماً استحواذاً على المردود عليه وفصل عناصره عن النظام العام لإدماجها في نظام التقبل وإعادة التعبير عن الجديد فيها باللغة المعهودة. ألم تقتحم الرشدية نفسها الفضاء الأوروبي عبر الردود عليها، مع ألبرت الأكبر وتوما الإكويني وريموند لول؟ لكن هذه الوسائل للمحاورة بين الأفكار لم تعد اليوم الوسائل الأكثر رواجاً.

أما أنطون فقد أسكت صوته، حقيقة ومجازاً، لأن عبده كان يرى معركته الحقيقية مع رينان، وأن الأولى به مواجهة الأصل لا النسخة. وفاته أن أنطون هو الأكثر قدرة على محاورة الغرب ومواجهته في آن واحد، لأنه الأكثر قدرة على فهمه. بين أنطون في صورة يوحنا الدمشقي الذي يهاجم الإسلام باسم المسيحية وأنطون في صورة رينان الذي يهاجم الإسلام باسم التقدم، ثمة أنطون الحقيقي الذي هو صوت من الأصوات الممكنة لذلك المثل الأعلى. حاول أنطون أن يكون رجل فكر مستقل عن الصراعات الطائفية والمذهبية ومجادلاً عن رأي لا عن انتماء، ولو أنه عاش بقية القرن العشرين لأدرك أن رجل الدين ليس الخطر الوحيد على الفكر الحرّ، فقد خلفه رجل الأيديولوجيا، كما أن تمجيد الماضي صار عروبيّاً بعد الأسلمة دون أن يتخلّص من نزعة العيش على أمجاد السلف ومحاربة الحاضر بقصص الماضين. لكن هل يمكن أن يلتقي عبده وأنطون على الحقيقة التي عبّر عنها كلاهما بلغته، حقيقة أن الاستبداد

عدوّ الحضارة؟ إن قرناً من الأديان العلمانية المتنافسة لاحتلال مواقع الأديان القديمة أثبت أن انسحاب الدين من المجال العام ليس كافياً لارتفاع الاستبداد. وقرن من التراجع الإسلامي عن الإصلاح الديني أثبت أن تجاهل القضية الدينية أو حلّها حلاً شكلانياً متسرّعاً يترك الخطر كامناً إلى يوم الانفجار. لقد فقد خطاب الإصلاح الديني موقعه في وجه الخطاب الأصولي الذي أحلّ العنف محلّ الدين، وفقد الخطاب العلماني الليبرالي موقعه أمام العلمانية اللادينية التي استبدلت العنف الديني بالعنف الثوري والاكليروس بالحزب الطليعي. إن النجاح الحقيقي لأنطون أن يقبل العرب العالم الحديث، والنجاح الحقيقي لعبده أن يقبل العالم الحديث الإسلام الإصلاحي مكوّناً من مكوناته الإيجابية. يفترض ذلك التخلي عن الكتابة الماكرة والتوقف عن مصارعات التأويل، كي تصبح الكتابة والتأويل قضية من القضايا الأساسية للتفكير الديني والعلماني على حد سواء. ومن المفارقات أن عبده وأنطون كليهما كان يستفيد استفادة عظمى لو أنه تأمل هذه الفقرة التي أنهى بها رينان كتابه عن الرشدية، يقول رينان:

> «لا يحتمل النص في عين فقيه اللغة إلا معنى واحداً، أما العقل الإنساني فلا يمكن أن يكتفي بالتأويل الدقيق الذي يقدمه فقيه اللغة، لأن هذا العقل قد وضع في النص حياته وكل ثقته بنفسه، كما أن حاجاته ما تفتأ تتغير (...)، إننا لا نبدع شيئاً بنص نفهمه فهماً دقيقاً. فالتأويل الثريّ هو من صنع الضمير لا من وضع فقيه اللغة. هذا التأويل ينجح في تقديم الإجابات عن المطالب المتغيرة للطبيعة البشرية، وهو يستند إلى السلطة الثابتة التي قبل بها الجميع وإلى الأبد»[74].

(74) رينان، **ابن رشد والرشدية (بالفرنسيّة)**، مرجع مذكور، ص 299.

لئن كان التأويل نشاطاً إنسانياً قديماً واسع الانتشار، فإن طرح التأويل قضية من قضايا العقل الحديث يمثل مساهمة أساسية في فتح مجال للتفكير الموضوعي والخروج من عصر المجادلات المذهبية.

ملاحـق

■ الملحق الأول ■

تقريظ الأفغاني وعبده لكتاب السياسي الليبرالي الفرنسي فرنسوا غيزو (1877)

«إنه حينما كانت همم أرباب الفطن النقادة والفكر الوقادة من أهل العربية في أوج كمالها وأفلاك سعادتها في منازل إقبالها، كانت الأمة تباهي سائر الأمم برجالها العقلاء السياسيين وفلاسفتها المستبصرين، وتختال بينها عجباً بما لها من الثروة والقوة والعزة والفتوة وسطوع شمس المعارف في أفق ديارهم، وانجلاء غيوم الجهالات عن وسط سمائهم، حيث كانوا قد استووا على منصات الكمال في التعقل والتبصر، على حسب ما كانت عليه درجة العلم في ذلك الوقت. وبينما اللغة العربية تباهي سائر اللغات باتساعها وإحاطتها بدقائق المعاني التي كان يبديها العرفاء من المتكلمين بها، وكانت متحلية متزينة بحلية الاصطلاحات العلمية، كاصطلاحات الطبيعيات والإلهيات والرياضيات والطب وغير ذلك من سائر

الفنون، وكانت قريرة العين بتلك الحلية والزينة، وازديادها وانتظامها على حسب مرور الأزمان، إذ فترت تلك الهمم، وتنزلت إلى حضيض الانحطاط، لموانع قد اعترضت سيرهم، وصدتهم عن التقدم في مدارج السعادة والكمال، وأوقفتهم عند حدّ لم يتجاوزوه، بل أرجعتهم إلى مقام كانوا قد تقدموا عنه وتركوه.

تلك الأمة، كان ما كان لها من الشأن، وبدا أمرها بعد التمام في النقصان، وسلبت تلك اللغة الشريفة ما كان لها من الحلي والزينة، وأمست للصَغار والابتذال رهينة، وتقدم سائر الأمم في اكتساب المزايا التي كانت لتلك الأمة، وحسنت هيئاتهم الاجتماعية ونالوا من الثروة والرفاهية، وتحسنت ألسنتهم بالعلوم والمعارف، وديارهم بالبدائع وبهي الزخارف، وتطاولت ألسنتهم بالفخار على لساننا، وباهت رجالهم في السياسات والأفكار رجالنا. فلما قرع آذان أبناء الأمة العربية سهام الملام، قام فيهم قائم الغيرة والحمية، وآلوا على أنفسهم أن لا يألوا جهداً في استرجاع ما فقدوه، رغماً لتلك الموانع، وقسراً لحركات هاتيك القواطع، فنشأ فيهم من بذل الهمة في استحصال العلوم واللغات وبرعوا في ذلك، وترجموا إلى لغتهم العربية الكتب من جميع الفنون، كالطبيعة والكيمياء والطب والجيولوجيا وغير ذلك من الفنون المفيدة، فتجلت لغتنا في حليتها وبدت ترفل في ثياب زينتها. إلا أنه لو يوجد فيهم من يعنى بعلم السياسة وتاريخ سير التمدن، حتى يمن على اللغة العربية بأن يودعها دقائق معانيه ويقلدها لآلئ مبانيه، حتى قام بهذا الأمر العظيم جناب الفاضل الأديب واللوذعي الأريب، الذي يغنيك رؤية أثره عن عطر ذكره، الخواجا حنين نعمة الله الخوري، فتبرع لأبناء العرب ولغتهم بترجمة كتاب جليل في هذا الموضوع، لم يسبق سابق بمثاله، ولم ينسج ناسج على منواله، وهو ما ألفه الوزير المشهور كيزو، فإنه

كتاب قد جمع فيه من نتائج السياسات ما تحار فيه ألباب أرباب الرياسات، حقيق بأن يسمى سبيل النجاة ومادة الحياة، وهو الكتاب المسمّى بالتحفة الأدبية. وإنني لا استطيع أن أذكر من مزايا هذا الكتاب فوق ما أفاده حضرة الأستاذ الأكرم والفيلسوف الأعظم، الذي تشرف بذكر اسمه مسامع القاصي والداني، جناب السيد جمال الدين الأفغاني، وهاك ما قال:

«لا ريب أن كل إنسان طالب للسعادة بطبعه وهارب من الشقاء بوسعه، فجميع حركاته وسكناته إنما هي لاستحصال تلك الغاية. وإن سعادة الإنسان إنما تقوم بسعادة ملّته وأهالي وطنه، فإنه عضو من أعضاء الملّة ولا شك في أن العضو يشقى بشقاء سائر الأعضاء ويتألّم بآلامها، إلاّ أن يكون أشلّ عديم الإحساس. فأعظم سعادة تطلب إنما هي سعادة الأمة والملّة التي نشأ الإنسان فيها. إلا أن للوصول إلى هذه السعادة المطلوبة طرقاً وعرة السلوك وربما ضلّ فيها الطالب فوقع في نقيض المقصود وتردى في حفرة الشقاء. فكان من الواجب على كل إنسان أن يأخذ الأهبة ويمتحن جميع السبل ويتخذ أعظم الوسائل لنيل هذا المطلب الجليل.

ومن المعلوم أن المستبد برأيه كثيراً ما يعرض له الخطأ بل ربما قلما تقع منه الإصابة. **فأحسن الطرق وأولاها بالسلوك هو الطريق الذي قد امتحنته أيدي التجربة وترتبت عليه النتائج في عالم الأعيان.** وها نحن أولاء لا نشك في أنه قد حصل لأهل أوروبا تقدم ووصول إلى الغاية المطلوبة في هذا العالم، وكان ذلك نتائج مقدمات ترتبت قياساً صحيح النتيجة حتى أوصلتهم إلى هذا المطلوب. **فلا بد لكل إنسان أن يبحث عن تلك المقدمات التي أنتجت سعادة أولئك الأمم حتى يستعملها في إيصال أهالي ملته ووطنه إلى مثل ما ناله غيرهم، حتى يسعد بسعادة ترابه الذي نشأ فيه.**

والوزير كيزو قد جمع في كتابه هذا جميع الشروط والأسباب والوسائل والآلات التي كان لها المدخل في سعادة الأوروبيين والعناصر التي تكون منها ذلك المزاج اللطيف بحيث ما أبقى شاردة إلا اقتنصها ولا خفية إلا إلى العيان أبرزها وأحكم بيانها. فعلى عالم الإنسانية أن يشكر له هذا الصنيع البديع وعلى أبناء العرب خاصة أن يقوموا بشكر مترجمه الفاضل. فإنه قد بالغ في تهذيب العبارات وتحقيق الإشارات حتى أتى على المرغوب من إيضاح معاني ذلك الكتاب بألفاظ رقيقة عذبة المذاق متسعة المساق تتسابق معانيها إلى الأذهان وتبرز دقائقها في عالم العيان. فكان حقيقاً بأن يجعل قلادة في عنق كل واحد من أبناء هذه الأمة العربية. فعلى أبناء أوطاننا وأهالي لغتنا العربية أن يعرفوا له هذا الجميل الجليل، ويبذلوا الهمة في مطالعة هذا الكتاب العظيم الشأن ودراسته والأخذ بسيرته والسير على طريقته حتى تستنير عقولهم وتندفع إلى المعالي هممهم ويعضدوا بذلك مقصد هذا الفاضل، فإنه لم يكن له بغية في هذا العمل سوى ترقية هذا الفن في أبناء الوطن. فليؤيدوه بالهمة والنشاط في ذلك، وليقتدوا به في النهوض إلى مثل هذا الصنيع المفيد، فإن بيت السعادة محتاج إلى أركان كثيرة. ومما يرشدك إلى أنه لم يرم شيئاً سوى نفع أبناء الوطن وأنه محب صادق لخيراتهم أنه لما رأى أن بعض أهل العلم من الأزهر قد نشر بعض مقالات على الطراز الجديد بدت منه علائم السرور والابتهاج وسارع إلى مدحهم والثناء عليهم وشكر ذلك إليهم. فجازاه الله عنا وعن أهالي أوطاننا خيراً وخلد له أحسن الذكرى».

(الأهرام، السنة الأولى، 1877، عدد 41)

تاريخ الأستاذ الإمام، ج 2 (المنشآت)، ص ص 45 ـ 48

■ الملحق الثاني ■

المقدمة المنسوبة تقيّة إلى «مترجم إنجليزي» والمنشورة مع تعريب حنين نعمة الله الخوري لكتاب فرنسوا غيزو في تاريخ الحضارة الأوروبية (1877)

«إنه بعد مطالعتنا الديانة التي تعلمنا واجباتنا نحو العزة الإلٰهية جلّ شأنها والطريق التي يجب علينا أن نسلكها لنكون من أهل المملكة السماوية فألزم شيء يقتضي الإنسان درسه ومطالعته هو علم السياسة أعني رابطة الألفة بيننا وبين أبناء جنسنا والقوانين التي بمجرد السلوك بموجبها نحصل على السعادة والسلامة في المملكة التي نحن مختصون بها في هذا العالم (. . .).

المقصود من تأليفه كما يتضح لنا من الكتاب مجملاً ومن معانيه مفردة هو بيان وإشهار النظام السياسي العظيم الذي نحن متمتعون به الآن والذي بواسطته قد حصلنا بوفور على حقوق أبناء الحرية وخصوصياتهم وفوائد الديانة المسيحية معاً. ثم إنه من الواجب أن يعتبر هذا الكتاب بالحقيقة كتحفة مهداة لبني البشر وذلك ليس فقط من جهة النظر إليه على الإطلاق بل أيضاً على الخصوص فإنه مبني على الخير والسلامة. ولم يكن القصد به نسخ بعض أصول النظام الاجتماعي ولا إبطال البعض من طرائق الأحكام بل بعكس الأمر تتعلم منه إذا احترمت صفات تلك الطرائق وحقوقها وأصول النظام الاجتماعي المختلفة وحصل لها المراعاة الكافية يمكن أن تستعمل هي نفسها لإكساب الإنسان السعادة والراحة إن كان باعتباره ذاتياً أو كعضو من أعضاء الهيئة الاجتماعية. وعلى رأي المؤلف إن جوهر التمدن إن هو إلاً عبارة عن تقدم الأفراد نحو الكمال وعن تحسين حال الهيئة الاجتماعية بجملتها (. . .).

ومن رأي المؤلف السديد وفكره المصيب استقباح الفئة التي مرامها توقيف الهيئة الاجتماعية على ما بلغت إليه في الحال وأيضاً الفئة التي ترغب فرط سرعة تقدمها بوسائل ليست فقط مضرة للبعض بل تملأ قلوب أعظم الرجال المتمتعين بأمنها وطمأنينتها خوفاً وهولاً. **فلا ينبغي أن نقتصر على الموجود والممتحن من الأمور لأننا حينئذ لا نتقدم في درجات الكمال. كما أنه لا ينبغي أن نسعى ونجتهد بالحصول على نظام اجتماعي وهمي قد صورته لنا التخيلات بألوان فاخرة غير ملتفتين إلى عدم إمكان صب ما عندنا من المراد في قالب ابتدعته العقول. فقد علمتنا تجارب الزمن شدة الخطر الحاصل من دفع الممالك بسرعة مفرطة ولو إلى طريق الصواب لأن كل أمّة لها عوائد وعواطف وتقليدات مختصة بها.** ومع أن الحكماء وأهل النُهى يعتقدون أن بعض العوائد يداخله الخطأ والفساد وأن بعض العواطف قد يكون على غير استقامة أو على أساس غير صحيح وأن التقليدات تكون أحياناً باطلة كاذبة فمع ذلك ينبغي لواضع القوانين أن يستعمل الحذاقة والحكمة في مداواته تلك العلل لأن إدراكها من العدد القليل من الشعب غير كاف بل ينبغي تنوير الجمهور وإقناعه لكي يمكنه أن يحكم هو أيضاً بفسادها وخطئها فتسهل حينئذ معالجتها.

كما أنه يوجد أيضاً خطر عظيم على الحكومات من مقاومتها جهاراً تصورات الجمهور الوهمية ومن معارضتها على الدوام سيل شهواته العرم، إذ إنه في أكثر الأوقات يحيد عن طريق الصواب ويخرج عن دائرة العقل وليس من وسيلة لتسكين هيجانه وترطيب أخلاقه سوى امتداد ونمو العقل والإدراك بين العامة. **وينبغي لواضع القوانين أن يدرك جيداً أنه لم يدع لامتحان نظريات عقلية بل لإجراء قوانين عملية تناسب الهيئة الاجتماعية الموجودة لا لإبداع هيئة**

اجتماعية جديدة. فإن الشعوب موجودة لم يدعها إلى الوجود مشترع بشري ومنذ وجودها لها قوانين ونظامات، فمن دعي لإصلاح تلك القوانين والنظامات ينبغي له أن يمسها بالمبرد لا بالفأس. نعم من المتوجب عليه أن يجتهد دائماً بجعلها موافقة ومطابقة لسعادة الناس وميسرة لبلوغهم حدّ الكمال، ولكن ينبغي له أن يحاذر جداً من إماتتها إذ ربما تكون حياتها معلقة بأحد الأمور التي يستحسن تقويمها أو حذفها بالكلية، فتنتزع معها حيوية تلك النظامات والقوانين وحينئذ لا يعود له اقتدار على تطبيقها وردّها إلى الوجود.

ويجب عليه خصوصاً احترام الجسم الاجتماعي وجميع أعضائه الذين هم بالحقيقة في حيز الوجود لأن المشترع من شأنه الصيانة والمحافظة لا التجديد والإبداع. فلا حاجة له أن يبحث عن ضرورية وجود الملك ومراتب الأشراف والاكليروس والمجالس المركبة من عموم الأهالي أو وكلائهم والحكومات البلدية إلى غير ذلك، بحسب النظام الذي دعي لإدارته. نعم إنه ضروري وجوهري أن يقف على حقيقة أمر تلك العناصر المركب منها النظام الاجتماعي وأن يكون خبيراً بمزاياها ومعايبها. ولكن ينبغي له أن يتذكر دائماً أن تلك العناصر توجد في كل الشعوب على اختلاف الأحوال والظروف، وأنه ربما كان متعلقاً بها وجود تلك الأمة نفسها التي يعتني ويهتم بإصلاح شأنها. ثم إن إتقان نظام الهيئة الاجتماعية لم يتصل بعد إلى درجة ندرك فيها مقدار لزوم السلطات المترتبة في كل مملكة لحفظ وجود تلك المملكة ودوامها.

نعم إنه لا يوجد شيء غير قابل التغيير في العالم السياسي، والسلطات المختلفة يمكن تغييرها وتبديلها بحسب ظروف الوقت وتنظيمها على التكرار. ولكن من الرأي استعمال الحكمة والعقل في

هذا الأمر لأنه لا يسوغ ملاشاة سلطة ما قبل أن يحكم بفسادها الذوق السليم في عموم الهيئة الاجتماعية وأن يأنف منها الصالح العام. وذلك لأن المدة المستطيلة التي كانت فيها تلك السلطة نافذة وتنعم الأمة بفوائدها وقتئذ مما يستوجب لها بمقايسة ذلك حق الرعاية والحرمة والاطمئنان. فلإعانة التمدن وترقيته ينبغي لكل حكومة متصفة بالعقل والدراية أن تفي ما يجب من الإكرام والحماية لكل نظام وجد في المملكة وأن تجتهد في ذات الحين بتسهيل طرق التمدن لكي يأخذ في الامتداد والتقدم ويمكنه الانتقال إلى هيئة اجتماعية أخرى في المستقبل. ومن الضروري أن تجعل هذين الأمرين مقصداً لها وغاية لكدّها وجدّها. ويجب عليها أيضاً تأدية المراعاة اللائقة بحق الحرية والسعي في تقويتها وتمكينها مجتهدة بأن يكون للأمة فكر واحد وإرادة واحدة حتى يصبح الجميع كشخص واحد.

ولنجاح أعمالها الراجعة لخير الأمة وسعادتها يقتضي لها أيضاً أن تنتخب لوظائف المملكة رجالاً ماهرين يقومون بها حق القيام وعلى وفاق الصالح العام وتجعل نفوذاً عظيماً لأرباب العقول والمعارف المتسربلين بأثواب الفضيلة ذوي الحذاقة والخبرة التامة الذي لهم الغرض الأكبر في ارتقاء الهيئة الاجتماعية ونموّها ويستطيعون إنقاذها من الأخطار والأهوال بأكثر سهولة وراحة مما يستطيعه غيرهم من الرجال. فلنوال هذا المقصود يقتضي إذن أن يكون مرشدو الهيئة الاجتماعية متشحين بالفضائل البهية ومزينين بأسمى المواهب العقلية، فهل توجد تلك الصفات الجليلة عند جمهور العامة؟ أو هل يوجد برهان على أن الجمهور يتلقى بالقبول الرايات الحميدة السديدة؟ أو هل يوجد رجال ولو مهما اشتهروا في الصبر والاحتمال يصبرون على فرط وقاحته وغباوته؟ أو هل يستطيع

أعقل الرجال وأحذقهم أن يضع قانوناً لمنع تعدّيه وشكيمة لجماحه؟ أو هل ترى في أعماله وحدة القصد أو البصيرة أو النظر في مستقبل الأحوال أو حسن المثابرة أو الكرم اللازم لنجاح المشروعات العظيمة أو حسن التدبير والتصرف في إيرادات الحكومة؟ فالامتحان يوافينا بالجواب على جميع هذه السؤالات وتاريخ الأمم الحرّة كافة ينبئنا عن قلة الثبات وعدم تقدير العواقب والخوف المعدي والتبذير والبخل التي هي دائماً أوصاف الجمهور وأطواره.

وأما الحكومة المقيدة القانونية فمن شأنها ضم كامل قوّات المملكة لمعاونة بعضها بعضاً لا تقسيمها وتفريقها. فلا ترغب في طائفة الأشراف لمقاومتها جمهور الشعب ولا ترغب في أن تكون رعاع الشعب مخاصمة للأشراف، ولا تعتني بموازنة القوات بعضها بعضاً بل جل مرادها اتحاد الجميع سوية. وبالاختصار فإن الحكومة المقدم ذكرها لا تطمع في استخراج إرادة واحدة من عموم الإرادات المختلفة بل لحصولها على اتفاق الأمة واتحادها تصغي إلى آراء جميع المراتب والدرجات التي في الأمة وتستشير كل الصوالح والفوائد العامة وتستمع جميع الدعاوي. ثم إن الرجال الذين لهم الإدراك الأسمى والفضائل العليا في المملكة يفصلون ويخصمون الدعاوى جميعها بحكم قاطع ماض لا يردّ عليه ولا يستأنف إلى ديوان أعلى.

فبالحقيقة إن الأمة التي تحكم نفسها على هذا المنوال تكون سعيدة ومديدة الأيام. لكن كل نظام بشري له نهاية كما كان له بداية، فقط غاية أجله لا تدرك. ولا تشرف أمّة على الخراب والدثار إلا بسبب معايب ونقائص أهلها. ومتى بلغ الإنسان أسمى درجات الكمال في هذه الدنيا فلربما يستطيع حينئذ إحصاء مدة استمرار الهيئة

الاجتماعية المنتظمة بحسب الاحتمال. ومن ترى يعلم ماذا تكون نتيجة امتداد الإدراك في كل طبقات الأمة ودرجاتها فإن ذا أمر يستحق الامتحان والتجربة ودنوّ آنه سبغ ضياء لامعاً على مستقبل زمن البشر. أما نحن فلنعتبر جيداً أن الرجال الأفاضل ذوي اللياقة والكفاية الذي هم منزهون عن الفساد والرشوة مهما كان حظهم ومهما كانت قسمتهم فهم دائماً في حالة تناسبهم وسواء كانوا في درجات سامية أم في حالة دنية فيحصلون على التنعمات التي توافق طبيعتهم وتليق بمشربهم. وما هم إلا آلات سعيدة استعملتها الحكمة الربانية لإسعاف أعمال التمدن وتحسين أحوال الممالك وترقي سعادة البشر. فيمكننا أن نتأكد إذاً أن الهيئة الاجتماعية التي ترى في أجيالها المتتالية كثيراً من هؤلاء الرجال تكون مخلدة الوجود عديمة الفناء».

الإسكندرية، 1877.

■ الملحق الثالث ■

النصّ الحقيقي لردّ جمال الدين المعروف بالأفغاني على محاضرة أرنست رينان في الإسلام والعلم (1883/05/18)

سنة 1883، ألقى المستشرق والفيلسوف الفرنسي أرنست رينان محاضرة بجامعة السوربون عنوانها «الإسلام والعلم»[75]. نفى رينان في هذه المحاضرة أن يكون للمسلمين عموماً، وللعرب تخصيصاً، تراث علمي من خالص إبداعهم، وشكّك في قدرتهم على «النهضة» من جديد، واعتبر الدين الإسلامي مسؤولاً عن حال المسلمين وخيّرهم بين أحد مصيرين: إما الاندثار كلياً أمام زحف الحضارة الحديثة القائمة على العلم والحرية أو الانصهار كلياً في هذه الحضارة.

لم تكن هذه الأفكار غريبة على الفكر الفرنسي في تلك الفترة، وكان يمكن لهذه المحاضرة أن تمرّ دون صخب، لولا عاملان أساسيان. أولهما شخص رينان الذي لم يكن مجرد باحث أكاديمي بل كاتب يثير الجدل في كل مواقفه ويمارس تأثيراً كبيراً في الرأي العام السياسي والثقافي في فرنسا. ثانياً، وجود ثلة من المثقفين المسلمين في باريس كانوا قد لجأوا إليها بعد الاحتلال البريطاني لمصر سنة 1882. تحوّلت المحاضرة لهذين السببين إلى حدث إعلامي وحضاري ولقيت صدى ضخماً وتصدّى كثيرون للردّ عليها. ومن بين الردود ما كتبه جمال الدين المدعو بالأفغاني.

---

(75) يراجع نص المحاضرة:
Ernest Renan, *L'Islamisme et la science*. Paris, Lévy, 1883.

لكم يبدو التاريخ في أحيان كثيرة مجرد تحريف للتاريخ! لقد نسيت كل الردود باستثناء ردّ الأفغاني، مع أن هذا الردّ كان أثار عند نشره سخط المسلمين المحافظين بينما حظي بإعجاب رينان والمثقفين الفرنسيين. قلبت الوقائع لتكرّس صورة الأفغاني المنافح عن الإسلام المتصدي للافتراءات الغربية ضده. بدأها أحمد أمين في كتابه «زعماء الإصلاح في العصر الحديث» عندما انتقى فقرات من الردّ مبتورة لتستقيم هذه الصورة، ثم نقل أغلب الدارسين كلام الأفغاني كما عرضه أمين، ثم احتفظ به محمد عمارة دون تغيير في «الأعمال الكاملة للأفغاني».

لا شك أن المطلع على الأصل تتملكه الحيرة أمام الآراء الواردة في المقال المنشور بقلم الأفغاني، ما يطرح سؤالاً آخر عن حقيقة نسبة الآراء إليه، وهل تراها تعكس فعلاً قناعاته؟

إمّا أن يكون المقال قد نشر باسم الأفغاني فهذا ما لا يقبل الشك، فقد احتفظ المستشرق لويس ماسينيون بنسخة من الصحيفة التي نشر فيها المقال موقعاً باسم الأفغاني، وتاريخها الجمعة 18 مايو 1883، وكان رينان قد قرأه بهذا التوقيع فتاق إلى ملاقاة الأفغاني شخصياً. كذلك قرأ كتاب وديبلوماسيون مسلمون الرد باسم الأفغاني وعبّر بعضهم عن سخطه للأفكار الواردة فيه.

وإمّا أن يكون الأفغاني قد كتبه بنفسه بالصيغة التي نشر به، فلا نشكّ في بطلانه، لأنّ الأسلوب الفرنسي الراقي الذي كتب به المقال لا يمكن أن يكون أسلوب الأفغاني، إنه أسلوب شخص يتقن لغة فولتير منذ فترة طويلة. أما المعلومات التي تقول إن الأفغاني كان يتقن العديد من اللغات فهي مجرد أسطورة من الأساطير الكثيرة التي علقت بشخصه. فقد كانت معرفته باللغة الفرنسية ضعيفة أو شبه معدومة، على الأقل في سنة 1883.

والافتراض الذي نميل إليه هو أن الأفغاني قد عرف صحيفة «لوديبا» التي نشرت المقال المذكور بفضل صديق له هو خليل غانم (1846 ـ 1903)، وهو أحد النواب العرب في المجلس النيابي العثماني («مجلس المبعوثان») فرّ إلى فرنسا في عهد الاستبداد الحميدي وبعد قرار حلّ هذا المجلس، والتقى الأفغاني في باريس، كما تشير إلى ذلك بعض تقارير المخابرات الفرنسية، ويبدو من خلالها أيضاً أن أحد الموظفين العثمانيين قد استغل صدور هذا المقال ليعرّض بالعلاقة بين الأفغاني وخليل غانم، وهي علاقة يمكن ترجمتها سياسياً بأنها بداية ولادة قومية شرقية غير عثمانية بعد تخلي عبد الحميد الثاني عن سياسة الإصلاحات(76). فالأرجح أن يكون خليل غانم محرّر أفكار الأفغاني في الرد على رينان، متصرفاً فيها خالطاً إياها بآرائه الخاصة. وكان خليل غانم يتقن الفرنسية ويكتب بها المقالات في الصحف الفرنسية وكان من المناوئين للتدخل الأجنبي وللاستبداد العثماني في آن واحد، وقد حاول مثل الأفغاني تأسيس صحيفة تعبر عن هذا الخط السياسي فأنشأ «البصير» لكنها لم تنجح لأسباب مالية.

ومع ذلك يتحمّل الأفغاني مسؤولية المقال، لأنه ألقى أفكاره الأولى، ولم يتبرّأ منه عند صدوره، ولا يمكن أن نتصوّر بحال من الأحوال أن مساعديه الذين كانوا يلخصون له الصحف الأجنبية قد فاتهم أن يلفتوا انتباهه إلى خطورة بعض الآراء الواردة فيه. وافتراضنا أن الأفغاني فضّل إبقاء الأمر على ما هو عليه لأنه كان يحاول التقرب في تلك الفترة من التيارات السياسية الفرنسية، المناهضة

(76) يراجع كتابنا: **الأفغاني: صفحات مجهولة من حياته**، بيروت، دار النبوغ، 1997. وقد تضمّن تعريبنا هذا لردّ جمال الدين على محاضرة رينان.

للاستعمار عموماً أو المناهضة خاصة للتوسع البريطاني في المشرق. ولم يكن همه إلا توجيه الرأي العام الفرنسي للضغط على السياسة الخارجية الفرنسية لتكون أكثر حضورا في القضيتين المصرية والهندية وتمنع بريطانيا من الاستفراد بهما.

ثم إنه يبدو لنا أن الفكرة الأولى التي انطلق منها الأفغاني ترجع إلى ابن رشد والصوفية المسلمين، وهي ثنائية الحقيقة ووجود معرفة عقلية للخاصة ومعرفة شرعية للعامة. هذه الفكرة هي التي قد يكون ألقاها سابقاً في المحاضرة المشهورة في الصناعات التي كانت سبب طرده من عاصمة الخلافة وانتقاله إلى مصر. أما ترجمان أفكاره إلى الفرنسية فقد أخرجها في قالب «نشوئي»، وكان العصر يتميز بانبهار المفكرين العرب المستنيرين بالنشوئية الداروينية والسبنسرية، فضلاً عن آثار النزعة القومية العلمانية الواضحة المعالم في هذا المقال.

ومهما يكن الأمر، فإن هذه الوثيقة التي نقدم للقارئ العربي تعريبها كاملاً ودقيقاً تطرح لغزاً آخر من ألغاز حياة الأفغاني، ولا يمكن للبحث العلمي أن يتغاضى عنها أو يسقط بعض أجزائها. مع الإشارة إلى أنّنا تحتفظ في بعض المواضع بالتعريب الذي نشره أمين إذا بدا لنا وفيّاً في نقل المعنى.

الردّ على رينان

صحيفة «لوديبا»، الجمعة 18 أيار (مايو) 1883

سيدي،

اطلعت في العدد الصادر بتاريخ 29 آذار/ مارس من صحيفتكم المحترمة على محاضرة في الإسلام والعلم ألقاها في محفل مرموق السيد رينان الشهير الذي عمّ صيته الغرب كله وبلغ أقاصي البلدان الشرقية. ولقد أوحت إليَّ هذه المحاضرة ببعض الملاحظات رغبت في تسجيلها في هذه المقالة متشرفاً بإرسالها إليكم رجاء أن تنشر على أعمدة صحيفتكم.

لقد سعى السيد رينان إلى توضيح مسألة تتعلق بتاريخ العرب ظلت إلى الآن غامضة، كما سعى إلى إزاحة الستار عن حقيقة التاريخ العربي. إلا أن الحقائق التي يقدمها قد تعكّر صفو من أضمر الإجلال لهذا الشعب العربي الذي لا يمكن أن يتهم بكونه قد اغتصب دون حق المكانة والرتبة اللتين احتلهما سابقاً في التاريخ. ولا نظن أن السيد رينان كان يقصد النيل من مجد العرب، بل نراه قد استنفد جهده لاكتشاف حقيقة تاريخية وإذاعتها كي تكون معلومة بين الناس، وخاصة الباحثين في أثر الديانات في تاريخ الأمم والحضارات. فأبادر بالتسجيل أن السيد رينان قد برع في هذه المهمة العسيرة لأنه قدّم استدلالات على مسائل كانت خافية إلى حدّ الآن. إني أجد في محاضرته ملاحظات رشيقة ونظرات جديدة وروعة يتعذر وصفها. ولم أطلع على هذه المحاضرة إلا من خلال ترجمة تقريبية لمعانيها، فلو كنت قادراً على قراءتها بالفرنسية لأحطت بأفكار هذا الفيلسوف بأفضل مما فعلت. فليتقبل مني تحية متواضعة تكون عربون احترام وتعبيراً صادقاً عن إعجابي. وأنقل إليه في هذه

المناسبة قول شاعر كان يحب الفلسفة هو المتنبي، فهو القائل منذ قرون

وذنبي تقصيري وما جئت مادحاً بذنبي ولكن جئت أسأل العفو

إن محاضرة السيد رينان تقوم على فكرتين أساسيتين. فقد اتجه الفيلسوف الألمعي إلى الاستدلال على أن الديانة الإسلامية هي في جوهرها ديانة تناقض تقدم العلوم، والاستدلال على أن الأمة العربية تبغض في طبعها الفلسفة وعلوم ما بعد الطبيعة.

كأن السيد رينان يقول: إن الفلسفة نبتة نفيسة يبس عودها بين أيدي العرب فكأنها تحترق بلفح رياح الصحراء. إلا أن قراءة محاضرته تدفع إلى التساؤل إذا كانت هذه العوائق تختص بالديانة الإسلامية وطريقة انتشارها في العالم، أم هي عوائق تختص بطبائع الأمم التي اعتنقت الإسلام وما تتميز به من أخلاق واستعدادات، سواء الأمم التي اعتنقت الإسلام طوعاً أو بالقوة؟ لا شك أن ضيق الوقت قد حال دون توضيح المحاضر هذه المسائل. على أن الداء الذي يشير إليه حاصل، ولئن كان عسيراً تحديد الأسباب بدقة والاستدلال بالقاطع من البراهين فإن الأكثر عسراً أن نجد لهذا الداء الدواء الشافي.

أقول حول الفكرة الأولى: لا توجد بين الأمم أمّة قادرة منذ النشأة أن تتبع طريق العقل المحض. إن الرعب الذي يخيّم على كل أمّة ويحكم عليها غشاءه لا بدّ أن يمنع عنها القدرة عن التمييز بين الخير والشر وعن إدراك أسباب السعادة وتبيّن مصادر الخيبات وعوامل استمرار الشقاء. فتظل عاجزة عن استجلاء العلل وتبين الآثار.

هذه حال تمنع الأمة أن تنقاد لما فيه خيرها أو تمتنع عن

المضر بها بمحض الإرادة والاختيار. فاضطرت الإنسانية أن تبحث خارجها عن موئل للسكينة وملاذ يجد فيه ضميرها المضطرب شيئاً من الراحة. وبرز حينئذ بين الناس معلّمون لئن لم يكونوا قادرين على حملها على إتباع سبيل العقل فقد دفعوا بأبصارها في متاهات الغيب وفتحوا أمام أنظارها آفاقاً رحبة ترضي خيالها وتجد فيها مجالاً للتعبير عن آلامها عندما يتعذّر عليها الإشباع الكامل لرغباتها.

إن الإنسان لما كان جاهلاً في بدئه بعلل الحوادث المحيطة به وأسرارها فقد رام تسليم أمره إلى المعلمين يتبع إرشادهم ويخضع لأوامرهم. ففرضت عليه الطاعة للكائن الأسمي الذي نسب إليه هؤلاء المعلمون كل الأحداث ومنعوا أن يجادل في الشر والخير. إني أسلم أن الإنسان قد أخضع بذلك إلى أثقل استعباد وأكبر ازدراء. لكن هل ينكر أحد أن ذلك التهذيب الديني، سواء أكان مسيحياً أم إسلامياً أم وثنياً، هو الذي كان مرشد الأمم للخروج من حال التوحش والارتقاء في طريق المدنية؟

وإذا سلّمنا أن الديانة الإسلامية كانت عائقاً يحول دون تطوّر العلوم فما الذي يدفعنا إلى اليقين أن هذا العائق لا يرتفع في يوم من الأيام؟ بماذا تختلف الديانة الإسلامية عن غيرها من الديانات؟ أليست الأديان جميعاً تشترك في التعصب، كل بطريقته الخاصة؟ خذ مثلاً الديانة المسيحية، وأقصد الناس الذين اتبعوا تعاليم هذه الديانة وتكيف سلوكهم بأحكامها. لقد خرجت من الطور الأول الذي أشرت إليه وهي تتقدم بخطى سريعة في طريق العلم والتطور بعد أن أصبحت حرّة مستقلة. أما المجتمع الإسلامي فلم يتخلص إلى الآن من وصاية الدين. وكلما تذكرت أن الديانة المسيحية سبقت الإسلام بقرون إلا واعتراني الأمل في أن تحطّم الأمة الإسلامية يوماً أغلالها

وتتقدّم شامخة في طريق المدنية على شاكلة الغرب الذي لم تثنه عن ذلك العقيدة المسيحية رغم صرامتها وتعصبها.

لن أقبل أبداً أن يستثنى الإسلام من هذا المسار، وأنا أدافع هنا في وجه السيد رينان عن قضية مئات من ملايين البشر الذي سيقبعون في غياهب التوحش والجهل لولا هذا الأمل، ولا أدافع عن قضية الدين الإسلامي.

أقرّ أن الإسلام حاول خنق العلم وعرقلة تطوّره، فنجح في تعطيل حركة الفكر والفلسفة وأثنى العقول عن البحث عن الحقائق العلمية. لكن الديانة المسيحية لم تكن على علمي براء مما يشبه هذا، فرؤساء الكنيسة الكاثوليكية وهم الممثلون للأغلبية لم يلقوا إلى الآن أسلحتهم في المعركة ضد العلم. ومازالوا يحاربون حرباً ضروساً ما يدعونه التدليس والضلالة.

إني أدرك أن المسلمين سيواجهون مصاعب جمة في سبيل بلوغ المدنية لأنهم ممنوعون من اقتحام الطرق الفلسفية والعلمية. والمؤمن عندهم مدعوّ إلى الابتعاد عن طلب الحقيقة العلمية التي هي حقيقة الحقائق، كما يشهد ذلك الأوروبيون. فهو مثل الثور المقرون إلى العربة، إنه مقرون إلى العقيدة مستعبد لها مدفوع أبداً إلى السير في المنهاج الذي خطه له الفقهاء. كما نراه مقتنعاً بأن دينه حاو كل الأخلاق والعلوم فلا يرى حاجة إلى التطلع إلى مصدر غيره ولا يشعر بفائدة في أن يرهق نفسه بتفكير يبدو غير ذي جدوى بعد أن ساد لديه اليقين بأنه يمتلك كل الحقائق. هل يفقد الإيمان ويترك ما هو عليه من سعادة أو يدرك أن الكمال ليس الدين الذي يدين به؟ إن الخشية من لفح الحيرة تجعله نفوراً من إعمال العقل.

أدرك هذا تمام الإدراك، لكني أخالف السيد رينان في الوصف

الذي قدّمه لكم للفتى العربي المسلم عندما رسم هيأته في عبارات قاسية، قائلاً إنه يتحوّل بتقدّم السن إلى متعصب أحمق متكبر لشعوره بامتلاك الحقيقة المطلقة. إن هذا الفتى ينتمي إلى جنس ترك بالغ الأثر عند دخوله مسرح التاريخ، ولم يكن أثره السيف وحده فقد قدّم أيضاً الأعمال الجليلة التي تثبت ولعه بالعلوم، العلوم جميعاً ومنها الفلسفة التي اعترف أنه لم يتحمّلها إلا فترة قصيرة.

أراني أساق هنا إلى الحديث عن المسألة الثانية التي طرحها السيد رينان في محاضرته ببراعة واضحة. لا ينكر أحد أن الأمة العربية خرجت من وضع التوحش الذي كانت عليه في الجاهلية وأخذت تسير في طريق التقدم العلمي والذهني في سرعة لا تعادلها إلا سرعة الفتوحات، فاستوعبت خلال قرن كل العلوم الإغريقية والفارسية التي كانت في منشئها الأصلي قد تطوّرت ببطء وامتدّ تطورها قرونا. وفي مدة لم تتجاوز القرن أيضاً امتدت فتوحات العرب من الجزيرة العربية إلى جبال الهملايا وقمم البرنييه. فتقدمت العلوم تقدّماً مدهشاً في تلك الفترة وشملت كل مجتمعات العرب والمجتمعات الخاضعة لسلطانهم. كانت رومية وبيزنطة في السابق مهدين للعلوم اللاهوتية والفلسفية ومركزي أنوار المعارف الإنسانية جميعاً، وقد دخل اليونان والرومان عصر المدنية منذ أمد بعيد فكانت لهم القدم الراسخة في ميدان العلم والفلسفة. ثم جاء عصر توقف فيه علماء اليونان وروما عن البحث وتخلوا عن الدرس، فهدمت النصب التي أقاموها للعلم ودرجت كتبهم القيمة في طي النسيان. وقد كان العرب في وضعهم الأصلي من الجهل والتعصب حين ورثوا عن الحضارات المتمدنة ما تخلت عنه، ومع ذلك فقد أحيوا العلوم المندثرة وطوروها وأعادوها إلى الحياة بما لم يسبق له مثيل. أفليس هذا دليل على تعلقهم الفطري بالعلم؟

أجل، أخذ العرب عن اليونان فلسفتهم كما جرّدوا الفرس عمّا اشتهروا به في العصور القديمة. لكن هذه العلوم التي اغتصبوها بحقّ الفتح قد طوّروها ووضحوها ووسعوها ونسقوها بذوق كامل ودقة نادرة. ثم إن روما وبيزنطة لم تكونا أقرب للعرب وعاصمتهم بغداد من الفرنسيين والألمان والإنجليز، فلماذا لم يبذل هؤلاء جهداً في سبيل استغلال الكنوز العلمية المطمورة في تلك المدينتين إلى أن أنارت المدنية العربية على قمم جبال البرنييه وأشعت ضياء وبهاء على الغرب؟ أجل، استقبل الأوروبيون أرسطو بعد أن توشّح بالزي العربي، لكنهم لم يهتموا به عندما كان قابعاً بين جيرانهم اليونان (المسيحيين الشرقيين). أوليس هذا برهاناً ناصعاً ثانياً على تفوّق العرب في مجال الفكر وتعلقهم الفطري بالفلسفة؟

حقاً سقطت في الجهل ثانية الأقطار التي كانت مراكز المعرفة مثل العراق والأندلس بل أصبحت أوكاراً للتشدّد الديني، لكن لا يمكن أن نستنتج من هذا المصير البائس أن العرب كانوا غائبين عن الحركة العلمية والفلسفية في القرون الوسطى وهم الذين كانوا أصحاب السيادة آنذاك.

إن السيد رينان يقرّ لهم بذلك على كل حال، ويعترف أنهم حفظوا قروناً تراث الإنسانية العلمي وطوّروه. وهل من رسالة أكثر نبلاً من هذه يمكن لأمة أن تضطلع بها؟ يسلم السيد رينان أن الأقطار الإسلامية ضمّت علماء ومفكرين عظاماً طوال خمسة قرون من سنة 775 ميلادي إلى أواسط القرن الثالث عشر. وكان العالم الإسلامي آنذاك يتفوق على العالم المسيحي في الثقافة والعلوم. لكننا نراه يقول إن النابغين من رجال الإسلام كانوا في الغالب من أصل حراني أو أندلسي أو فارسي أو أنهم كانوا من نصارى الشام.

ولست أقصد أن أغمط علماء الفرس صفاتهم الباهرة ولا أن أغض الطرف عن الدور الجليل الذي اضطلعوا به في العالم العربي، ولكن أرجو أن يسمح لي بأن ألاحظ أن الحرانيين كانوا عرباً وأن العرب لما احتلوا إسبانيا والأندلس لم يفقدوا جنسيتهم وظلوا عرباً. إن اللغة العربية كانت قبل الإسلام عدّة قرون لغة الحرانيين، ولا يتناقض ذلك وكونهم قد حافظوا على ديانتهم القديمة وهي الصابئية، كما لا يلغي ذلك انتماءهم للجنس العربي. كذلك كان رهبان الشام في الغالب من العرب الغساسنة الذين اعتنقوا المسيحية.

أما ابن باجة وابن رشد وابن طفيل فلا يمكن القول إنهم كانوا أقل عروبة من الكندي لأنهم نشأوا خارج الجزيرة العربية، فالعامل الأكبر في تميز الأجناس البشرية هو اللغة، ولو ارتفع التمايز باللغة لنسيت الأمم أصولها. إن العرب الذين سخروا أنفسهم لخدمة الشريعة المحمدية وكانوا في الآن ذاته رعاة ومحاربين لم يفرضوا لغتهم على المغلوبين بل احتفظوا بها لأنفسهم وكانوا غيورين بها على الغير. من المسلم أن الإسلام قد دخل البلدان المفتوحة بالعنف الذي نعلم، ففرض لغته وتقاليده وعقائده ولم تقدر هذه البلدان على التخلص من نفوذه، وتمثل بلاد فارس مثالاً على ما نقول. لكننا إذا بحثنا في القرون السابقة لظهور الإسلام وجدنا علماء فارس على دراية باللغة العربية. فلئن مكنت الفتوحات من تسريع انتشار اللغة العربية فقد أصبح علماء فارس بعد اعتناقهم الإسلام يفخرون بتحرير مؤلفاتهم في لغة القرآن. لا شك أنه لا يحقّ للعرب أن ينسبوا لأنفسهم مجد انتماء هؤلاء الكتاب إليهم، لكننا نعتقد أنهم لا يحتاجون إلى ذلك إذ بينهم العدد الكافي من العلماء والكتاب العظام.

ثم ما عسى تكون النتيجة لو أننا تابعنا العرب منذ انطلاق

الفتوحات حتى سيطرتهم على العالم فأقصينا كل أجنبي عنهم وعن أحفادهم ولم نعدّ من مزاياهم الأثر الذي تركوا في الأذهان والدفع الذي قدموا للعلوم؟ ألسنا نضطر حينئذ أن نقصر مزايا الفاتحين وخصالهم على حادثة الفتح وحدها؟ آنذاك يسترجع كل شعب مغلوب استقلاله المعنوي ويسند لنفسه المجد كله، فلا يبقى شيء يفتخر به هؤلاء الذين زرعوا الزرع وسقوه.

لو عمّمنا هذا الأسلوب لقالت إيطاليا لفرنسا إن مازارين ونابليون إنما ينتميان إليها، ولطالبت ألمانيا وإنجلترا أن ينسب إليهما فخر من رحل من أبنائها إلى فرنسا وتعلم في جامعاتها ورفع عالياً مكانتها العلمية. أما الفرنسيون فسينسبون إلى أنفسهم الأمجاد التي حققها الأحفاد من الأسر النبيلة التي توزعت في أوروبا بعد الثورة الفرنسية.

فإذا كان الأوروبيون ينتمون جميعاً إلى نفس العرق فإنه يصحّ أيضا أن يعدّ الحرانيون والسوريون منتمين إلى العائلة العربية الكبرى، وجميعهم من الساميين.

بيد أنه يمكن التساؤل كيف انطفأت جذوة الحضارة العربية بعد أن أبهرت العالم بضيائها؟ وكيف ظلّ هذا المشعل منطفئاً والعرب غارقين في لجج الظلام؟

هنا تبدو الديانة الإسلامية مسؤولة، فمن الواضح أنه حيثما حلّت فقد خنقت العلم، وأعانها الاستبداد إعانة كبرى على تحقيق مقاصدها. يروي السيوطي أن الخليفة الهادي أعدم في بغداد خمسمائة فيلسوف ليطهر الإسلام من جرثومة العلم في بلاد المسلمين. وإذا سلمنا أن هذا المؤرخ قد بالغ في عدد الضحايا فلا مجال لإنكار أن هذه المجزرة قد حدثت وأنها تمثل لطخة في جبين

هذه الديانة وفي تاريخ الأمة. لكن أخالني قادراً على أن أجد في ماضي الديانة المسيحية حوادث من هذا القبيل. إن الديانات كلها تتشابه وإن تعددت أسماؤها ولا مجال للتوافق أو التوفيق بينهما وبين الفلسفة. فالدين يفرض على الإنسان عقائد والفلسفة تحرّره منها أو من بعضها. كيف يمكن والحال هذه أن يتوافقا؟

دخلت الديانة المسيحية أثينا والإسكندرية متواضعة متوددة، وكانت المدينتان على ما هو معلوم المركزين الرئيسيين للعلوم والفلسفة، ثم استقرت المسيحية فيهما وتوطنت فكان أول همها إلغاء العلوم الحقيقية والفلسفة. فخنقتهما ورمت بهما في أدغال المجادلات اللاهوتية، وأصبحت قادرة بذلك على أن تستدلّ على ما لا يمكن الاستدلال عليه بالعقل، من أسرار التثليث والتجسّد وتحوّل الخبز والخمر إلى جسد المسيح ودمه. تلك سنّة الأديان، كلما سادت وقويت إلا واتجهت إلى إلغاء الفلسفة، وكذلك تسلك الفلسفة إذا آلت إليها السيادة. وسيستمر الصراع بين العقيدة والنظر الحرّ وبين الدين والفلسفة استمرار التاريخ الإنساني. إنه صراع شديد أخشى أن لا تكون الغلبة فيه دائماً للنظر الحرّ، فالعقل لا يوافق الجماهير، وتعاليمه لا يفقهها إلا نخبة المتنورين. والعلم، على ما به من بهاء، لا يرضي الإنسانية كل الإرضاء وهي المتعطشة إلى المثل العليا التواقة إلى التحليق في الآفاق المبهمة البعيدة التي لا عهد للفلاسفة برؤيتها أو ارتيادها.

جمال الدين الأفغاني

■ الملحق الرابع ■

محمد عبده وليو تولستوي

يوم 24 ـ 02 ـ 1901، صدر عن الكنسية الأرثوذكسية الروسية قرار بالحرمان في حق الروائي المشهور ليو تولستوي (1828 ـ 1910). كان صاحب الرواية العالميّة «الحرب والسلام» ينعم بالثروة والشهرة عندما بدأ في حدود سنة 1870 أزمة روحية حادة دفعته باتجاه التدين أوّلاً، ثم نقد الكنيسة وطقوسها ثانياً، وأخيراً إلى محاولة استكشاف المسيحية الأولى، مسيحية المسيح قبل قيام الكنيسة. أدان تولستوي التعصّب وتكفير الآخرين وشرعنة الحروب باسم الدين ودعا إلى اعتبار العقل الإنساني مرجع الجميع، كما دعا الأديان إلى التقريب بين البشر بدل التفريق بينهم وإلى الحوار من أجل الوصول إلى الحكمة المشتركة بين مختلف التقاليد الدينية. وحثّ على العودة إلى تعاليم المسيح الرافضة استخدام العنف والمطالبة بالرد عليه بتحمل الظلم.

لم تقبل الكنيسة تأويلاته للإنجيل ومواقفه الدينية الجريئة فقضت عليه بالحرمان. واصل تولستوي بعد ذلك الدعوة إلى آرائه وحاول إقامة علاقات مع حكماء من ديانات مختلفة، واشتهرت في هذا المجال مراسلاته مع غاندي (1869 ـ 1948) الذي تأثر بتولستوي وبمبادئه في قيادة الحركة الوطنية الهندية.

تتنزل مراسلات عبده وتولستوي في هذا الإطار، والراجح أنها كانت محدودة وتوقفت بسرعة إلاً إذا أمكن العثور على وثائق أخرى في المستقبل. هل كان عبده يسعى إلى تعريفه بالإسلام؟ أم أنه أعجب بالاشتراك في بعض الأفكار مثل العودة إلى الدين في بساطته

الأولى، واعتبار أنّ التقدم المادي لا يقرّب الإنسان من السلام ومن فهم طبيعة الحياة الإنسانية (هذه العبارة المشهورة لتولستوي ترد حرفياً في إحدى رسائل عبده إلى رشيد رضا)؟

لقد خلد ذكر تولستوي بفضل رواياته، أما كتاباته في الدين فقد أصبحت بعده أقلّ رواجاً، لكنّه ترك في حياته أثراً كبيراً بين معاصريه، خاصة في قضيّة علاقة الإنسان بالدين. فكان من روّاد فكرة الحوار بين الأديان والتقريب بينها، كما يتضح من رسالته إلى عبده. أما رسالة هذا إليه فهي تؤكد انفتاح الأستاذ الإمام على التجارب الروحية لعصره، وأنه كان متابعاً لما يحدث خارج الفضاء الإسلامي ولا يستنكف أن يعبر بصراحة عن تأثره ببعض الأفكار خارج هذا الفضاء.

رسالة محمد عبده إلى تولستوي
(1904/04/18)

أيها الحكيم الجليل، موسيو تولستوي

لم نحظ بمعرفة شخصك، ولكننا لم نحرم التعارف بروحك. سطع علينا نور من أفكارك، وأشرقت في آفاقنا شموس من آرائك. ألفت بين نفوس العقلاء ونفسك. هداك الله إلى معرفة سر الفطرة التي فطر الناس عليها، ووفقك إلى الغاية التي هدى البشر إليها، فأدركت أن الإنسان جاء إلى هذا الوجود لينبت بالعلم ويثمر بالعمل، ولأن تكون ثمرته تعباً ترتاح به نفسه، وسعياً يبقى به ويرقى به جنسه. وشعرت بالشقاء الذي نزل بالناس لما انحرفوا عن سنة الفطرة واستعملوا قواهم التي لم يمنحوها إلا ليسعدوا بها فيما كدّر راحتهم وزعزع طمأنينتهم.

نظرت نظرة في الدين مزقت حجب التقليد، ووصلت بها إلى حقيقة التوحيد، ورفعت صوتك تدعو الناس إلى ما هداك الله إليه، وتقدمت أمامهم بالعمل لتحمل نفوسهم عليه. فكما كنت بقولك هادياً للعقول كنت بعملك حاثاً للعزائم والهمم. وكما كانت آراؤك ضياء يهتدي به الضالون كان مثالك في العمل إماماً يقتدي به المسترشدون. وكما كان وجودك توبيخاً من الله للأغنياء، كان مدداً من عنايته للفقراء. وإن أرفع مجد بلغته، وأعظم جزاء نلته على متاعبك في النصح والإرشاد، هو هذا الذي سموه بالحرمان والإبعاد. فليس ما كان إليك من رؤساء الدين سوى اعتراف منهم أعلنوه للناس بأنك لست من القوم الضالين. فأحمد الله على أن فارقوك بأقوالهم كما كنت فارقتهم في عقائدهم وأعمالهم.

هذا وإن نفوسنا لشيقة إلى ما يتجدد من آثار قلمك، فيما تستقبل من أيام عمرك. وإنا نسأل الله أن يمدّ في حياتك ويحفظ عليك قوامك ويفتح أبواب القلوب لفهم ما تقول، ويسوق النفوس إلى الاقتداء بك فيما تفعل. والسلام.

مفتي الديار المصرية

محمد عبده

إذا تفضل الحكيم بالجواب فليكن باللغة الفرنساوية فإني لا أعرف من اللغات الأوروبية سواها.

(تاريخ الأستاذ الإمام، ج 2، ص 623 ـ 624).

ردّ تولستوي على رسالة عبده
(1904/05/13)

تلقيت رسالتكم اللطيفة التي أجزلت لي الثناء، وها أني أسارع بالجواب مؤكداً بالغ السرور الذي غمرني وأنا أتواصل مع شخص مستنير ينتمي إلى عقيدة أخرى غير التي ولدت عليها وتربّيت، لكنه يشاركني نفس الدين. فالعقائد مختلفة ومتعدّدة، لكن لا يوجد غير دين واحد هو الدين الحقّ. أرجو أن لا أكون مخطئاً عندما توقّعت وأنا أقرأ رسالتك أنّ الدين الذي أدين به هو دينك أيضاً وهو الدين الذي يسلّم بالربّ وشريعته. وشريعة الله أن تحبّ لأخيك ما تحبّ لنفسك. أعتقد أن كل المبادئ الدينية الحقة إنما تصدر عن هذه القاعدة وأعتقد أنها قاعدة مشتركة بين اليهود والبراهمة والبوذيين والمسيحيين والمحمديين. وكلّما تضخمت الديانات عقائد وأحكاماً ومعجزات وخرافات إلا وأجّجت التفرقة والكراهية بين البشر. أما إذا كانت بسيطة نقيّة فهي تقترب من تحقيق المثل الأعلى للإنسانية، أي وحدة البشر جميعاً. لقد وقعت رسالتك مني وقوعاً حسناً بسبب هذا الاعتقاد؛ ورجائي أن يتواصل التراسل بيننا.

ما رأيكم في العقيدة البهائية وأتباعها؟

تقبلوا، سيدي المفتي محمد عبده، مشاعر الودّ من صديقكم.

(نصّ معرّب عن الفرنسيّة وأشكر الأستاذ بيار سيزاري بوري، مؤلف كتاب «تولستوي الآخر» L'altro Tolstoj- Bologna, 1995 لاستجابته لطلبي البحث عن هذه الوثيقة في مجموع رسائل تولستوي ثم مدّي بها).

■ الملحق الخامس ■

محمد عبده والتيّار الليبرالي

كان شارلس آدمس قد كتب في دراسة تعتبر من أولى الكتابات عن عبده: «قد لا نعدو الحق إذا قرّرنا أن المدرسة الحديثة مدينة في وجودها نفسه إلى الأستاذ الإمام (محمد عبده) وأنها في كثير من الأمور الجوهرية مشتقة منه وصادرة عنه»[(77)]. وهو في دراسته هذه قد نسب إلى الأبوة الفكرية لعبده العديد من أعلام التحديث في مصر مثل قاسم أمين وعلي عبد الرازق. ولئن كان في هذا الرأي شيء من المبالغة فإن الأكثر مبالغة هو ما ساد بعد ذلك من تجاهل للعلاقة بين عبده والحركة الفكرية التي تأثرت به وإن مضت إلى أبعد منه. فقد فصل عبده عن التيار الليبرالي الذي كان من أعلامه وصنف سلفياً. وأغفل دعمه فكرة تأسيس الجامعة الأهلية (التي تحوّلت إلى الجامعة المصرية) واحتفظ فقط بمبادراته لإصلاح التعليم الأزهري. وأخفيت علاقته القوية بنازلي هانم وقاسم أمين ودوره في تعريف هذا بتلك، وهي العلاقة التي كانت الدافع لكتابة «تحرير المرأة». يضاف إلى هذا جميعاً السلوك الديني المرن للشيخ المفتي، كما شهد به المحيطون به في حياته. وليست القضية محصورة بالتاريخ الشخصي لعبده بل بتاريخ الفكر العربي الحديث. إذ يتصوّر كثيرون أن التقابل كان حاداً منذ بداياته بين الأصولية والعلمانية. والحال أن الأصوليّة تيار متأخر

---

(77) Adams (Charles C.), *Islam and Modernism in Egypt.* A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh. London, 1933.

نقله إلى العربية: محمود (عباس)، **الإسلام والتجديد في مصر**. تقديم مصطفى عبد الرازق. مصر، مطبعة الاعتماد. 1353/ 1935. ص 262.

لم ينشأ في العصر المدعو بالنهضة وليس امتداداً للمؤسسات الدينية التقليدية. فقد كانت التوجهات السياسية الليبرالية قاسماً مشتركاً بين حركة الإصلاح الديني وحركة التحديث العلماني، ما جعل الالتقاء ممكناً حول بعض القضايا وإن سارت الاختلافات بين التيارين مساراً تصاعدياً. وقد تدعمت نزعة إخفاء الطابع الليبرالي لعصر النهضة في النصف الثاني من القرن العشرين، أي عهد الثورة الذي حلّ محلّ عهد النهضة. ونذكر على سبيل المثال أن الدراسة الرائدة لألبرت حوراني كانت تحمل بالإنجليزية عنوان «الفكر العربي في العصر الليبرالي (Arabic Thought in the Liberal Age, 1962)، ثم غيّر معرّبها كلمة ليبرالي ليصبح العنوان «الفكر العربي في عصر النهضة».

كان أحمد لطفي السيد (1870 ـ 1963) أحد ممثلي «المدرسة الحديثة» التي أشار إليها آدامس، شارك في إنشاء حزب «الأمة» ذي التوجه الوطني الليبرالي وتولّى أمانته واشتهر بصحيفة «الجريدة» وتولى رئاسة الجامعة المصريّة ثم عيّن وزيراً للمعارف. نقل إلى العربية عدداً من مؤلفات أرسطو ومنها لأوّل مرّة كتابه في السياسة. وقد جمع إسماعيل مظهر مقالاته في مواضيع فكرية واجتماعية متعددة. وهو يستعرض في هذه المقابلة ذكرياته مع محمد عبده. وناقل المقابلة هو أحمد الزيات (1885 ـ 1968) صاحب مجلة «الرسالة» وقد أشرنا في دراسة سابقة إلى دورها في إعادة التعريف بعبده بعد فترة من النسيان. وكانت هذه النشرية قد اضطلعت بدور ثقافي مهمّ بين سنوات 1933 و1953.

ساعة مع الأستاذ الجليل أحمد لطفي السيد بك
ودقائق مجهولة عن حياة الإمام محمد عبده

كانت نسائم الأصيل في مصر الجديدة قد أخذت تنفتح جوها المحرور بالطراوة المنعشة حين غمزنا الجرس مستأذنين على الأستاذ الجليل أحمد لطفي السيد بك، وكان جوسقه الأنيق غريقاً في سكون فلسفي حالم، وحديقته البهيجة ترف على جوانبه الأربعة بالجمال والعطر فتذهب عن صمته الانقباض وعن سكونه الوحشة، وكان كل شيء يقع عليه طرفك في الحديقة والدار يعلن عما وراءه من مزاج حكيم، وذوق فنان، ونفس شاعرة.

كان الأستاذ على عادته يستريض مع أرسطو في كتابه «الطبيعة» وهو السفر الثالث الذي يخرجه للناس من آثار المعلم الأول، وفي رأيه أنه أجلّ كتب أرسطو وأدلّها على سموّ عبقريته وسر نبوغه. لقينا في البهو لقاء ذوي البيوتات الكريمة والأبهاء القديمة فسلم في أريحية وحيًّا في هشاشة، ثم خيَّرنا بين مجلس الدار ومجلس الحديقة فاخترنا هذا، وجلس ثلاثتنا على كراسي قصيرة القواعد وثيرة المقاعد حول منضدة مستديرة فوقها مظلة صيفية على طراز ما يستعمله المصطافون على شواطئ البحار وفي فنادق الجبال. وجلس الأستاذ الحكيم قبالتنا على كرسي له ظلة كالعلبة المستطيلة تقي الجالس فيها وهج الشمس. أما كلبه الضخم الجميل فقد ذهب يتهادى في المماشي مرة، ومن حين إلى حين كان يعود ليداعب السامرين على قدر ما يفهم من الدعابة.

أخذ الأستاذ يطارحنا الحديث، على نحو ما كان يتحدث إلى تلاميذه صديقه أرسطو زعيم المشائين في مماشيه المظللة، بصوته النقي العذب، وجرسه العربي الواضح، وأدائه المتئد الموزون،

ولهجته «الشرقاوية» التي ينثرها عمداً من خلال الحديث فتكسبه ظَرَفاً ورقة. ولطفي بك مسامر حلو النغمة، فكه اللسان، متفنن الحديث، متخيّر اللفظ، فلو رحت تكتب ما يقول لكان قريب الشبه مما تكتب. وبراعة الحديث صفة امتازت بها طبقته التي تأثر بها وأثر فيها من أمثال محمد عبده وسعد زغلول والهلباوي؛ فأنت في حضرتهم لا تشتهي الكلام لأن لذتك في أن تسمع، ولا تثير الجدال لأن همتك في أن تستفيد. ومجلس لطفي بك يصدق الصورة التي رسمتها له في ذهنك قبل أن تلقاه من شهرته المستفيضة وأعماله المنشورة. فبديهته حاضرة وفكره نفاذ وبيانه أخاذ واطلاعه شامل ومنطقه مستقيم وهو يتوخّى في حديثه الإفادة واللذة فسامعه لا ينفك راضي العقل ريان العاطفة.

وقصارى ما تقوله فيه إنه خلاصة الجيل الماضي بأسره، وتطبيق صحيح لمدرسة الأفغاني وعصره. وأوضح مظهر لهذا التطبيق كان في نزعته السياسية وطريقته الكتابية. ففي «الجريدة» نهج للناس سياسة مصرية خالصة لا تتصل بالدعوة العثمانية ولا بالجامعة الإسلامية، وفي «الجريدة» ابتكر للكتاب أسلوباً لفظه قُدِّر لمعناه، ووصفه طُبِّق على موصوفه، وسبيله قصد إلى غايته. فكان مذهباً جديداً جرى عليه الصحفيون إلى اليوم وأصدق الأمثلة عليه أسلوب صاحب «البلاغ».

ولطفي بك بارع في سلسلة الحديث السريع إلى اقتناص المناسبة، فلا تخشى على الحدث في مجلسه أن يبوح ولا على الصموت في محضره أن يحرج.

قال حينما استقر بنا الجلوس يعيد التحية ويفتتح السمر: أنا أقرأ ما تكتبونه في «الرسالة» بشوق ولذة، ويسرّني أن الكتابة في مصر قد

بلغت من الكمال الفني حدّ العجاب فأصبحت للألفاظ دلالاتها الدقيقة، وللأوصاف بياناتها المقصودة. أما الكتابة في أيامنا فكانت بالتقريب، فمعاني الكاتب تقريبية وألفاظها الدالة عليها تقريبية. والأثر الذي تتركه اليوم في نفس القارئ، إن كان، مبهماً أو تقريبياً. فقال له أحدنا:

ـ ولكن سواد القراء يقرأون اليوم بالتقريب.

ـ طبيعي، فالكاتب أيام كان يكتب بالتقريب كان القارئ لا يقرأ، وإذا قرأ لا يفهم، فلما ارتقى الكاتب إلى التدقيق ارتقى القارئ إلى التقريب.

ولقد تصرّف كتاب العصر في فنون الكتابة فعالجوا بها شتى الأغراض في براعة وحذق. ولذلك لا أوافق الدكتور طه (حسين) على جعله النثر لسان العقل والشعر لسان العاطفة فإن في النثر ما يكون شعرا.

ثم تشاجن الحديث وتشقّق بعضه من بعض فتناول المويلحيين والخضري وشوقي وأبا النصر والأفغاني والطويل حتى أدّى على علاقته بالشيخ محمد عبده فقال:

ـ تخرجت في مدرسة الحقوق وأنا في الثانية والعشرين من عمري فرغبت الأسرة في زواجي، وأوعز أبي إلى أمي أن تكلمني في ذلك فأبيت، ولم يشأ والدي أن يفاوضني بنفسه في ذلك الأمر فلجأ إلى الشيخ عبده، وكانت المعرفة قد اتصلت بينهما بسببي فدعاني الشيخ إلى داره.

ـ لقد كان حسناً من الإمام أن يجمع قلوب الشباب حوله ويتدخل بالنصح في أمورهم الخاصة.

ـ لم يكن الأمر في التعميم والإطلاق على ما فهمت، فقد كان

الشيخ في علاقته بالناس على انقباض وتحفظ، والشباب أنفسهم هم الذين سعوا إليه والتفوا حواليه لأنه كان بطبعه رجل ثورة، ولأن اتصاله بصالون نازلي هانم ومصطفى فهمي وكرومر أوهن أسبابه بالقصر وأيبس ما بينه وبين الخديوي؛ ولأنه كان يدعو إلى الإصلاح والتجديد فكان قريباً بنزعته إلى هوى الشبان. ولأنه كان ينتدب في كل عام لامتحان طلاب الحقوق المنتهين وقد اتصلت به معرفتي بسبب ذلك الامتحان نفسه.

ثم عاد الأستاذ إلى حديثه يقول: اقترحوا علينا في امتحان الإنشاء أن نكتب في هذا الموضوع: كيف كان للحكومة حق عقاب المجرم؟ وجعلوا زمن الإجابة أربع ساعات على ما أظن. فكتبت المذاهب الأربعة التي قرّرها العلماء في هذه المسألة ثم عقبت عليها ففندتها ونفيت أن يكون للحكومة على أي شكل من أشكالها حقّ عقاب المجرم لأنها قائمة على القوة لا على الحق. وأسرفت في التدليل على ذلك حتى ملأت الكراسة، ثم خرجت فذكرت لرفاقي ما أجبت به فاضطربوا واكتأبوا وقرروا جميعاً أني لا محالة راسب. ثم اشتدّ من جانبهم اللوم والتقريع حتى ذهب من نفسي كل أمل في النجاح. فلما كان يوم الامتحان الشفهي وقف الشيخ فقرظ موضوعي وكان قد وضع الدرجة النهائية، ولكنه نصح لي أن اقتصد الآن في هذه الآراء إشفاقاً عليَّ، وكم للشباب من شطط في الآراء.

زرت الشيخ بعد ذلك في جهة شارع الشيخ عبد الله نائباً عن فريق من الطلبة، ألتمس منه أن يقرا لنا درساً في التفسير بمسجد الفتح على مقربة من مدرسة الحقوق، فأجاب الملتمس وانضم إلينا طلبة من دار العلوم فكنا بين الثلاثين والأربعين. وهنالك قويت الصلة بيني وبين الشيخ حتى بلغت حدّ الألفة.

وفي سنة 1897 سافرت في الشتاء إلى جينيف لغرض سياسي، فانتهزت هذه الفرصة وانتسبت إلى جامعتها في دروس في الأدب والفلسفة أقامتها في الصيف خاصة للحاصلين على درجة علمية. واتفق أن جاء الشيخ وسعد بك زغلول وقاسم بك أمين مصطافين، وكان المرحوم النائب قاسم بك يشتغل في كتاب «تحرير المرأة» وكان يقرأ لنا غالباً بعد الظهر في كتاب (L'intelligence) للفيلسوف الفرنسي تين ومن العجيب أننا كلما التوى علينا فهم عبارة كان الشيخ، وهو أقلنا علما باللغة الفرنسية، يجلو لنا غامضها.

سافر سعد باشا وقاسم بك وبقي الشيخ عبده فانتسب معي إلى دروس الأدب وأقبل عليها بجدّ ومثابرة. وذكر أن أستاذ الأدب كان قد قرّر علينا فيما قرّر كتاب «روي بلاس»[78] لفكتور هيغو نقرأه وندرسه ثم نناقشه وننتقده في الدرس أمامه؛ فلما جاء يوم المناقشة أدلى كل طالب برأيه. والأستاذ يعقّب على الآراء فيخطئ ويصوب ويصحح حتى نخرج آخر الأمر بطائفة صالحة من الآراء الصائبة. وخرج الشيخ شديد الإعجاب بما رأى وسمع، وقال: هكذا يكون التعليم! نحن في بلدنا لا نعلم. واعتزم أن يدخل هذه الطريقة في الأزهر.

كان مراحنا ومغدانا قبل الدرس وبعده إلى حلوانية تجاه الكلية تدعى «اكسلين»، ويأبى الشيخ رحمه الله إلا أن يدعوها «اخصلين» على الرغم من وسامتها الظاهرة. وكان زيه وعمامته قيد الأبصار وموضع التساؤل ومستجر الحديث في كل مكان نحلُه. وهنا ذكر الأستاذ بعض الطرف التي تدلّ على ظرف الشيخ ولطف روحه ورقة

(78) Ray Plas مسرحية موضوعها الاستبداد السياسي.

شأنه، ثم قال: وكان من عادتنا أن المتقدم منا ينتظر المتأخر عند هذه الحلوانية حتى نذهب إلى الدرس معاً. ففي ذات يوم جئت قبله فانتظرته ثم انتظرته حتى مضى الوقت الذي كان يصل فيه عادة إذا تأخر، وكانت الجامعة قد استقدمت أحد العلماء الطبيعيين ليحاضر في استحضار الأرواح والدخول عام وازدحام لا بدّ شديد. فلما أزف موعد المحاضرة ولم يبق إلا دقائق قلت للفتاة: إذا جاء الشيخ فاخبريه أني انتظره إلى قبيل المحاضرة. ثم مضيت فدخلت مدرج المحاضرات من بابه الأعلى وأخذت أجلس بين الحضور. ولشدّ ما كانت دهشتي حين وثبت إلى عيني عمامة الشيخ جالساً في الصفوف الأمامية بين سيدتين جميلتين، يميل على هذه مرة وعلى تلك أخرى!! فداخلني من أمر الإمام ما لم أكن أعهده. ثم خيّل إليّ أن الزمن يبطئ والدرس يثقل لأن رغبتي كانت تلحّ في الوقوف على جلية الخبر. فلما انتهت المحاضرة أسرعت في النزول إليه وفي عيني دهشة وعلى وجهي تعجب وبين شفتي كلام. وتبيّن الشيخ ذلك في هيأتي من بعيد فصاح قبل أن أحدثه: تعال يا لطفي أقدمك إلى البرنسيس، وقدمني إلى الأميرتين نازلي وخديجة. وكان ذلك أول معرفتي بالأميرتين المصريتين فدعتانا إلى الشاي في الفندق الفخم الذي تنزلانه.

وفي سنة 1898 رغب الشيخ أن يقضي معي أياماً بالبلد، فما علم بمقدمه رجال الإدارة والقضاء بالمنصورة حتى توافدوا إلى لقائه، وفيهم المرحوم حشمت باشا. وحفل المجلس بالناس على اختلافهم ودار الحديث، فقال الشيخ فيما قال إن السيد جمال الدين كان يقول: إذا أردت أن تحكم على أخلاق أمّة فاجلس في قهوة من قهوات الفقراء، فما انطبع في نفسك من الانفعالات فاحكم به على هذه الأمة من غير تحرج. فأخذت أنتقص هذا الحكم وأفنده والشيخ

يدافع عنه، فاستحييت أن ألج في معارضة الشيخ في المجلس فأمسكت.

وفي العصر ركبنا جوادين وخرجنا نرتاض في المزارع والحقول فعدت إلى ذلك الموضوع فقال الشيخ: لا أدري لماذا لا تصدق هذا؟ أليست قهوة الفقراء تجمع الفقير الذي سيبقى فقيرا والفقير الذي سيصير غنياً والغني الذي صار فقيراً؟

وفي سنة 1905 أذكر أن الشيخ كان قادماً من الوجه القبلي وأظنه كان في السودان، فنزل عندي بالمنيا وكنت يومئذ نائباً بها. وحضر للسلام عليه رجال القضاء الأهلي والشرعي ووجوه البلد. فلما احتشد المجلس بالجمع قال أحد العلماء من رجال المحكمة الشرعية: إن كثيراً من النصارى يدخلون في الإسلام فتضاعف بذلك شغلنا. فقال له الإمام: فيم تشتغل أيها الشيخ؟ فقال: نعلمهم أركان الدين. فقال له: يكفي أن تقول له صل وصم وزكِّ وحج. فقال: ولا بد أن نعلمه الوضوء. فقال له: قل له اغسل وجهك ويديك إلى مرفقيك وامسح راسك واغسل رجليك. فقال: ذلك لا يكفي، ولا بد أن نعلمه حدود الوجه من أين يبتدئ وإلى أين ينتهي. فقال له الشيخ بصوته الجهير في شيء من الحدة: سبحان الله يا سي الشيخ! قل له يغسل وجهه! كل إنسان يعرف حدود وجهه من غير حاجة إلى مساح!!

وهنا استأذنا الأستاذ الجليل في الانصراف على نية العودة إليه من حين إلى حين فنستزيد من طرائف الأحاديث.

الزيات،

(**الرسالة**، السنة الأولى، العدد الأول، 1351/ 1933)

الذاكرة والكتابة والإصلاح الديني
الإسلام، «دين دون قساوسة ولا مصلحين»؟

نناقش في هذا الفصل نظريّة في علم الاجتماع الديني طرحها الفرنسي مارسيل غوشه (Marcel Gauchet) سنة 1985، ولقيت اهتماماً واسعاً وتقييمات مختلفة، وإن ظلت محصورة في دوائر المختصين، ثم ما فتئ غوشه يحكم صياغتها ويوسّع دلالاتها في دراسات لاحقة[79].

ومارسيل غوشه المجهول نسبيّاً لدى القرّاء العرب هو أحد

(79) عرض غوشه نظريته في كتاب رئيسي: **رفع السحر عن العالم: تاريخ سياسي للدين.**

Gauchet (Marcel), *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*. Gallimard, 1985.

(أرقام الصفحات في المتن تحيل على هذا الكتاب).

وشرحها في كتابات أخرى أهمها:

La condition historique. Gallimard, 1985.

Un monde désenchanté. Cerf, 1988.

La religion dans la démocratie. Gallimard, 1998.

مفكّري «الموجة الليبراليّة الجديدة»، وتتسم أبحاثه بالعمق والتجديد. وقد أثارت هذه الأبحاث جدلاً كبيراً، واختلف النقّاد في تحديد موقع صاحبها من التيارات الفكريّة المعاصرة. فدانيال ليندنبرغ (D. Lindenberg) يعدّه أحد زعماء تيّار «الرجعيّة الجديدة» ويتهمه بخيانة الثقافة[80]. لكنّ آخرين يعتبرونه أحد مجدّدي الفكر الأوروبي المعاصر بفضل المراجعات العميقة التي فرضها من خلال دراساته.

وستقتصر مناقشتنا لغوشه على مسألة محدّدة، ولن نتناول بالبحث مجموع أعماله التي نرى فيها ثراء كبيراً. لقد اختار غوشه أن يفكّر داخل المجال الغربي وأن يفصل المسار والمصير الغربيين للدين عن عموم التجربة البشريّة للمقدّس. وهذا الاتجاه نراه عائقاً يحول دون تطوير مقاربات اجتماعيّة مقارنة للظاهرة الدينية، لأنّ من لوازمه اعتبار الغرب وحده قادراً على تحقيق الإصلاح الديني كما هو القادر وحده على تحقيق الديمقراطية والعقلانية وغير ذلك. فهذه القيم تعتبر من وجهة نظر الكاتب مكتسبات الإنسان الغربي عبر مسار تاريخي طويل تشكّل دينياً. كما نحدس أنّ هذا الاتجاه يؤدّي، بقصد الكاتب أو دون قصده، إلى تغذية فكرة صراع الحضارات.

ولئن طرح غوشه قضيّة الخصوصيّة الدينيّة من منطلق علماني بحت، وضمن قضايا علم الاجتماع الديني وتقاليده، فإنّ إحدى نتائج طرحه تعميق التقابل الهيكلي بين الأديان. ونظرية غوشه سابقة لكتاب صمويل هنتغنتون «صراع الحضارات» (1996)، ولا يستعمل غوشه هذه العبارة، لكنّ نظريّته تؤدي منطقياً إلى نتيجة من النوع نفسه. ذلك أن القضية التي تمثّل القاعدة الرئيسية لفكرة صراع

(80) Lindenberg (Daniel), *Le rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires*. Seuil, 2002.

الحضارات عند من يؤمنون بها هي الخصوصية والانفراد والتميّز التي يختص بها الغرب في رأيهم. فدعوى غوشه تميّز المسيحية الغربية في تاريخ الأديان وتميّز الغرب بالديمقراطية لعلاقة أقامها الكاتب بين النظام السياسي الغربي الحديث وتاريخ المسيحية الغربية إنما تنخرط في الوجهة العامة لفكرة صراع الحضارات.

فهذه الفكرة لم يبتدعها صمويل هنتنغتون، وهي ذات أصول ممتدة في الفكر الغربي منذ القرن التاسع عشر، بل قد لا تكون غير صياغة «معلمنة»[81] لفكرة صراع الأديان، وفكرة أن الإسلام وغيره مجرد هرطقات، كما ساد في الفكر الكنسي في العصر الوسيط وأقرّه كبار اللاهوتيين. ولم يخف هنتغنتون في صياغته السياسية لفكرة صراع الحضارات أن الدين أحد العناصر الأساسية في هذا الصراع المزعوم، ويمكن أن نلاحظ أن كلمة «حضارة» تستعمل عنده في سياقات عديدة مرادفة لكلمة دين، وهي تستعمل للتغطية على الطرح الديني لقضية الصراع بين الغرب والآخرين، العالم الإسلامي والصين تخصيصاً، وهذا يوازي الإسلام والكنفوشيوسية، كما أشار هنتغنتون إلى ذلك مرّات عدّة.

فلذلك نجد هنتنغتون يصوغ الأطروحة الرابعة في نظريته كما يلي: «طموح الغرب إلى الكونية سيدفعه أكثر فأكثر إلى أن يدخل في صراع مع حضارات أخرى، وبصفة خاصة الإسلام والصين»[82]. ثم يبيّن أن الدين هو أحد العناصر لتعريف الحضارة (في حالة الإسلام، تمنع الاستعمالات اللغوية ذاتها إمكانية التمييز وتكرس الخلط، لأن

---

(81) Version sécularisée.

(82) Huntington (Samuel), *Le choc des civilisations*. Trad. De l'am. 2000 (vo 1996), p. 14.

كلمة إسلام تستعمل بمعنى الدين الإسلامي ومعنى الحضارة الإسلامية دون تمييز)، مستنداً إلى ماكس فيبر ليؤكد أن الأديان الكبرى هي التي ألّفت في الغالب الحضارات الكبرى. كما نجده، في محاولته تحديد الإرث المشترك الجامع للغرب، يقدم مجموعة من العناصر هي العقلانية الإغريقية والمذهب الكاثوليكي أو البروتستانتي والفصل بين الزماني والروحاني وسيطرة القانون والتعددية الاجتماعية واحترام الفرد، فهو يخلط بين تاريخ أوروبا ومكتسبات الحداثة، ويضع العوامل الدينية ضمن التراث المشترك الذي يميّز الغرب عن الحضارات الأخرى والذي يتعيّن استعماله في مواجهة هذه الحضارات التي يزعم هنتنغتون أنها تهدّده، أي الإسلام والصين. وقد دافع بوضوح على أن الصراع بين المسيحية والإسلام صراع أبدي، وليس مرتهناً بعوامل ظرفية مثل الحروب الصليبية سابقاً أو الأصولية الإسلامية حاضراً، بل الإسلام والمسيحية يمثلان في رأيه نظامين متناقضين في القيم والرؤية إلى الأشياء، بصفتهما دينين أقاما حضارتين متعارضتين، أو هما حضارتان قامتا على دينين متعارضين:

«إن المشكل المركزي الذي يواجهه الغرب ليس الأصولية الإسلامية بل الإسلام، بصفته حضارة مختلفة يعتقد ممثلوها أن ثقافتهم هي الأسمى لكنهم مهووسون بدونية وضعهم. والمشكل الذي يواجهه الإسلام ليس وكالة المخابرات الأمريكية أو وزير الدفاع الأمريكي بل الغرب، بصفته حضارة مختلفة يعتقد ممثلوها أن ثقافتهم كونية. وتدفعهم قوتهم، رغم أنها تتجه صوب الانحدار، إلى الاعتقاد أنهم مؤهلون لنشر هذه الثقافة في أصقاع المعمورة. فهذه العناصر هي التي تغذي الصراع بين الإسلام والغرب»[83].

(83) المرجع السابق، ص 320.

التقليل من شأن القطيعة بين العصر الوسيط والعصر الحديث مقابل تضخيم الصراع بين كتلتين وإضفاء طابع الأبدية على هذا الصراع، هذه هي النتيجة الحتمية التي تترتب على المقاربة الحضارية عندما تماهي بين الحضارة والدين أو تكاد، مستندة إلى تأويل خاص لاجتماعيات فيبر. فهذا التوجه يجمع كل الصياغات النظرية لفكرة صراع الحضارات بمختلف ألوانها، وقد سبق إليه مارسيل غوشه في كتاب «رفع السحر عن العالم: تاريخ سياسي للدين»، كما نبيّن في السطور الموالية:

1) أطروحة غوشه وعلاقاتها بعلم الاجتماع الفيبري

من الجدير التنبيه بادئ ذي بدء أن المحور الرئيسي لاهتمامات غوشه هو الديمقراطية، ومشروعه يتمثل في إقامة «أنتروبولوجيا للديمقراطية»، وأعماله في هذا المجال كثيرة. لكن المفارقة أن كتابه الأكثر شهرة هو «رفع السحر عن العالم» وهو يتعلق بموضوع الدين، وأن مشروعه يمرّ عبر إقامة أنتروبولوجيا للدين، وسبب ذلك أنه يثبت من خلال بحوثه أن القاعدة العميقة للديمقراطية هي الدين (المسيحية الغربية).

وليس هذا موضع عرض نظريات غوشه الثرية في مجال الفكر السياسي، وما تتميز به من ميل إلى المواقف المحافظة، فذلك يخرج بنا عن أصل الموضوع. يكفي أن نلخص الأمر فنقول إن غوشه يعتبر أن العالم يدخل اليوم مرحلة ما بعد الديمقراطية، لأن الديمقراطية بالشكل التقليدي قد انتصرت على كل أعدائها وهي تنهزم اليوم لأنها تواجه نفسها[84]، ولن تكون قادرة على التصدي لمجتمع الاستهلاك

(84) يراجع: *La Révolution des droits de l'Homme (1989) - La démocratie contre elle-même* (2002).

وللعودة القوية للنزعات القومية. أما علاقة هذا كله بالدين فلأنه يرى أن الدين كان العامل المهيكل لكل المجتمعات، لكنه فقد هذا الدور في الغرب، لا بسبب الحداثة بل بسبب المسيحية التي دشنت حركة اكتفاء بين الفضاءات، هي التي تسمّى خطأ بالفصل: فصل الكنيسة عن الرب، ثم فصل الدولة عن الكنيسة، ثم فصل المجتمع عن الدولة، ثم فصل الاقتصاد عن المجتمع. فهذه الحركية التي وصلت بالغرب إلى وضعه الحالي هي استمرار لحركة أصلية بدأت بتغرب الدين المسيحي وتدشين المسيحية الغربية عصر نهاية الأديان، وهو مسار يدعوه بـ«مسار رفع الشرعية»[85]. فهذا الجانب هو الذي يهمنا، وهو المقصود هنا عند الحديث عن نظريته.

يمكن تقسيم نظرية غوشه إلى مجموعة من الأفكار هي التالية:

أ ـ الظاهرة الدينية مسار حيّ بلغ منتهاه وأقصى مداه.

ب ـ شهد الغرب دون غيره منتهى الظاهرة الدينية.

جـ ـ يتمثّل المنتهى والغاية القصوى في أن العنصر القداسي، الذي كان يكيّف البشر من الخارج أصبح في الغرب عنصراً مندمجاً في لبّ النشاط الإنساني.

د ـ لا تعني نهاية الدين نهاية الاعتقادات الدينية بل إعادة تأليف عالم الإنسان خارج الدين باستعادة المنطق الديني الأصلي.

هـ ـ الخصوصية الغربية تتمثل في خصوصية منطقها الديني الأصلي، وكونها شهدت دون غيرها منتهى المسار.

يجدر أن نفصل في هذه الأفكار، بين ما يمثل استمراراً

٨

= ينقد الكاتب في الأول أيديولوجيا حقوق الإنسان ويتنبأ في الثاني أن الديمقراطية ستنهزم من الداخل.

(85) *Processus de délégitimation.*

للأطروحات الڤيبرية (نسبة إلى ماكس ڤيبر) وما يعدّ مصادرات «يتميز» بها غوشه.

فنحن نجد صدى ڤيبر قوياً من خلال النقاط التالية:

ـ يشارك غوشه الرؤية الڤيبرية في اعتبارها الظاهرة الدينية عنصراً يتمتع باستقلالية داخلية، عنصراً يحظى بمنطق ومسار خاصين.

ـ يشارك هذه الرؤية في اعتبارها نهاية المسار الديني مرتبطة بمسار مقابل هو «رفع السحر عن العالم»، والعبارة من اختراع ڤيبر كما هو معلوم.

ـ ويشاركها في اعتبار التدين الحديث تديناً ينبع من ضمير الإنسان لا من سلطات خارجية تفرضه عليه.

ـ ويشاركها في التأكيد على مقولة الخصوصية الغربية، مع الاختلاف في تحديد موطن هذه الخصوصية، فهي لدى ڤيبر مرتبطة بالعقلانية المتجسدة أساساً في العلم والإدارة اللذين انفرد الغرب بابتداعهما، أما لدى غوشه فهي خصوصية المنطق الديني الأصلي ومنتهى الظاهرة الدينية كما تجسدا في الغرب دون غيره.

ـ ويشاركها في البحث عن مسالك اندماج العامل الديني في لب النشاط الإنساني، وكان ڤيبر قد افتتح هذا المبحث بكتابه المشهور «الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية».

ويتحدّد «تميّز» غوشه في المصادرات التالية:

ـ لا تعني نهاية الأديان نهاية الإيمان أو المؤسسات الدينية. كان ڤيبر أكثر التصاقاً بالعصر الوضعاني الذي عاشه، والذي كان يؤمن بأن مسار الحداثة هو الذي يحوّل الظاهرة الدينية إلى الهامش، وربما ألغاها في يوم من الأيام. من الأكيد أن ڤيبر ليس ماركس. لم

يطلق تكهنات وثوقيّة حول نهاية الأديان ولم يكن يشعر بالتوتر نفسه تجاهها، ربما كان يقبل أن يضطلع الدين ببعض الأدوار في الحياة الحديثة، أو يرى ذلك ضرورياً في بعض الحالات، لكنه ينظر إلى هكذا إمكانية على أنها راسب من رواسب وضع سابق لا غير.

ـ لا تتحدّد خصوصية الغرب في العلم والإدارة بل هي أيضاً خصوصية دينية، خصوصية المسار الديني وخصوصية المنطق الأصلي للدين. بل لا يقتصر غوشه على مقولة الخصوصية الغربية، إنه يؤمن أساساً بالخصوصية المسيحية الغربية «بصفتها عاملاً يطبع ويحدّد نشأة المفاصل الرئيسة التي يتميز بها عالمنا (أي العالم المسيحي الغربي)، سواء العلاقة بالطبيعة، أو أشكال التفكير، أو أنظمة التعايش بين الأفراد، أو التنظيم السياسي» (ص 2 من المقدمة). ولنؤكد أن الأمر لا يتعلق عنده بخصوصية المسيحية ككل، بل المسيحية الغربية وحدها. أما التقابل في ظل المسيحية الغربية بين الكاثوليكية والبروتستانتية، فليس هو الأمر الأساسي في نظر غوشه، لذلك نجده يتحدث أيضاً عن خصوصية كاثوليكية. أما ڤيبر، الذي نشأ في وسط بروتستانتي، فكان أكثر ميلاً إلى اعتبار البروتستانتية درجة في تطور الديانة المسيحية، فيما تظل الكاثوليكية مشدودة إلى العصر الوسيط.

ـ إلى أي مدى يمكن أن نسلّم لغوشه بأنه قدّم لمفهوم «رفع السحر عن العالم» معنى مختلفاً عن المعنى الذي افتتحه ڤيبر؟ يحدد بنفسه هذا الاختلاف في كون ڤيبر قد أطلق هذا المفهوم بمعنى إلغاء السحر من جهة كونه تقنية للخلاص، فيما يقترح هو تعريف هذا المفهوم بأنه استنفاذ سلطة اللامرئي. الواقع أن غوشه إنما يوسع المفهوم الڤيبري، لكنه لا يخرج عنه، لأننا لا نعدم في كتابات ڤيبر إشارات كثيرة في اتجاه توسيع المفهوم.

- يمكن القول، ببعض التصرف، إنّ ڤيبر يظلّ وفيّاً لفلسفة الأنوار التي تفصل بين عهدين، عصر الأديان وعصر الحداثة. أما غوشه فهو يفصل بين عصرين: عصر الدين وعصر الدولة، معتبراً المسيحية «ديانة الخروج من الدين»(86). هذه العبارة القوية والمستفزة، التي يكرّرها ويختزل بها أطروحته، تفصح عن الفكرة الرئيسية التي تتأسّس عليها سائر المصادرات، وهي أيضا منزلق لأخطاء كثيرة في الفهم. لذلك نسارع بالقول إنها لا تعني تواصل حضارة معينة، الحضارة المسيحية، منذ ظهور المسيح إلى الآن، في مسار موحد مستمر يلغي الفصل التنويري بين العصر الوسيط والعصر الحديث. الحداثة في نظر الكاتب لحظة قطيعة حقيقية، تماماً كما قال فلاسفة التنوير، لكنها قطيعة تمثل وصول مسار المسيحية الغربية إلى نهايته وأقصى مداه، لا أنها قطيعة ضد المسيحية.

ينبغي التذكير مجدّداً أن نهاية الظاهرة الدينية لا تعني في نظر الكاتب نهاية الإيمان أو سقوط الآلهة أو اختفاء المتدينين، بل النهاية هي نهاية الوظيفة الدينية القديمة، أو بالأحرى تحوّلها واندماجها في وضع جديد، فلا تكون خالصة للدين بل مندمجة في حياة البشر. ورغم أن تحديد النهاية بهذا الشكل يبدو، للوهلة الأولى، مناقضاً لاعتبار المسيحية دون غيرها «ديانة الخروج من الدين»، لما عرفت به هذه الديانة تحديداً من ميل إلى الرهبنة والانفصال عن الحياة اليومية للبشر، فإن التأويل الخاص الذي يقدّمه الكاتب لتاريخ

---

(86) «الخروج من الدين» عبارة يستعملها الكاتب بمعنيين: الخروج من العهد الديني بدخول الإنسان في عهد الدولة منذ العصر الحجري الجديد، والخروج من الدين عبر حركة الاكتفاء التي أشرنا إليها سابقاً ودشنتها المسيحية الغربية، في رأيه.

المسيحيّة وعقائدها كفيل برفع هذا التناقض في أطروحته، بصرف النظر عن صحّة ما يقدمه، وسيأتي بيان ذلك.

2) أي منهج لمقاربة الظاهرة الدينية؟

من جهة أخرى، يتميّز غوشه عن الانتربولوجيا الدينية في تحديد ماهية الدين. من المفهوم أن يعلن رفضه لمقاربتين تقليديتين، المقاربة الإيمانية التي تقتصر على التراث، والمقاربة الملحدة التي تقتصر على السياق، وأن يدعو إلى فهم الظاهرة الدينية في ذاتها، فهي «تعبّر عن اختيار أساسي مهما ابتعدنا عنه فإننا نجد صداه في أعماقنا، نعيد إدراك سماته في الهيئات التي انفصلنا عنه بواسطتها، لم نتخلص منه إلا لأننا أعددنا بدائل له في كل الميادين» (ص 6 من التصدير). لكن الأمر في نظره ليس أن يعتبر الدين بنية من بنى الوعي الإنساني، على ما رسخ مع الأنتربولوجيا الدينية ذات التوجه البنيوي، بل أن يقع العودة إلى التاريخ والتحليل الحضاري، لردع التحليل الإيماني اللاتاريخي، ولردع التحليل الاجتماعي المتمسك بالسياق دون غيره، ولردع التحليل البنيوي الذي ينتهي حتماً بالتسوية بين كل الأديان والحضارات وإلغاء مقولة الخصوصية.

التاريخ على المدى الطويل، تاريخ المسيحية منذ بدأت والحضارة الغربية كما تألّفت، هو مستند الكاتب أو هكذا يدّعي. إنه لا ينكر حضور جزء من التخمين في استدلالاته ونظرياته، لكنه لا يعتبر ذلك مذموماً، لأنه يرفض منذ البداية فكرة قيام العلوم الاجتماعية على الوقائع الحسيّة دون غيرها ويرى ذلك وهماً. ولئن سلّم بأهمية النتائج التي توفرها هذه العلوم فإنه يعلن وفاءه إلى الجيل السابق، جيل المخمنين الكبار، روسو ومونتسكيو وتوكفيل

وماركس، هؤلاء الذين قدموا لنا من الوسائل لفهم المجتمعات الإنسانية ما لم تتجاوزه العلوم بعدهم، بل عجزت عن ذلك. ما يعني أن الكاتب يستخلص النتائج من هذا العجز المفترض، دون مواربة أو تخفّ منهجي. ولئن لم يحدّد أي الأربعة المذكورين هو الأقرب إليه، فإننا ندرك الجواب من خلال المسار الفكري للكاتب الذي تعهد بإعادة الاعتبار للتيار الليبرالي في الفكر الفرنسي. فالأقرب إليه هو توكفيل، أي المفكر الذي كان أقل تأثيراً في العلوم الاجتماعية، والذي يشهد الفكر الفرنسي الآن عودة قوية إليه[87]، وهو الذي كان أوّل شارح فرنسي للنظام السياسي الأمريكي[88].

قد يكون مفيداً التذكير بأنّ التخمين العلمي يفتح أفقاً للفكر البشري كما قد ينتج أيديولوجيات لا تخلو من مزالق. وقد يكون مصير توكفيل بعد عقود مصير ماركس نفسه اليوم الذي يحمّل مسؤولية الدمار الشيوعي؛ فمن الخطأ تأويل الأفكار بعيداً عن السياقات الأصلية لأصحابها. لكن غوشه يرى أنه ينبغي التواصل

(87) يقول ليندنبرغ في كتابه السابق الذكر «التنبيه: تحقيق حول الرجعيين الجدد»: «منذ أن تخلى الماركسيون السابقون عن قراءة ماركس، اتجه الكثير منهم إلى توكفيل للاستشفاء من ذلك الإدمان، وقرأوا كتاب الديمقراطية في أميركا «لتوكفيل» ليفسخوا من ذاكرتهم كتاب الرأسمال «لماركس»» (ص 59).

(88) نشر توكفيل كتاباً مشهوراً سنة 1835 يشرح فيه النظام السياسي الأمريكي لمواطنيه الفرنسيين ويمتدح قيمه ومؤسساته. انظر:

De la démocratie en Amérique. Éd. Furet, 1981, 2 vol.

حول التيار الليبرالي في الفكر الفرنسي يراجع مثلا:

Nouvelle histoire des idées politiques. S/dir. Pascal Ory. Hachette, 1987. pp. 203-225.

مجدّداً مع التراث المتهم بالتخمين والشمولية بعد أن تأكد عجز العلوم الاجتماعية الاختبارية عن تقديم بديل أفضل. ولا أكثر من القولة التالية تأكيداً للتوجه الأيديولوجي للكاتب الذي يخونه التخفي أحياناً وراء الكتابة المعقدة، فنقرأ بكل وضوح: «إن التاريخ الأكثر علمية للمسيحية يمكن أن يعلمنا ألف شيء ضروري حولها، لكنه سيغمط في الغالب الشيء الأساسي، أي الأصالة الجذرية للمسيحية مقارنة بكل الأديان الأخرى» (ص 22 من التصدير). التخمين التاريخي قد يدرك ذلك، لكنه يخسر على الأرجح قدرته على الإقناع الكوني الذي هو خاصة العلم وحده.

أخيراً، يرفض الكاتب بالوثوق نفسه التوجه المستحدث للانتربولوجيا الدينية القائم على تحليل مركزية الكتابة[89]. الكتابة لا تمثّل في رأيه عاملاً أساسياً، لأن المجتمع البرّي هو مجتمع دون دولة (بمعنى أنه وجد قبل ظاهرة الدولة)، لكن مجتمع الدولة يمكن أن يكون مجتمعا دون كتابة. وتتضح مستندات هذا الموقف عند توضيح إحدى الأفكار الرئيسية التي انطلق منها الكاتب، وهي فكرة التقسيم التاريخي بحسب ظاهرة الدولة.

3) التاريخ والتخمين التاريخي

من الواضح أن الكاتب يصرّ على المقاربة التاريخية تحديداً، لكنّها ليست من نوع المقاربات التقليدية، على طريقة كارل ماركس أو أوغست كونت، أي طريقة تحديد مراحل في الفترة التاريخية

(89) نعرض موقفنا من هذا التوجه في الفصل القادم. ونحن نرى على العكس أن أنثربولوجيا الكتابة هي مدخل رئيسي لفهم الظاهرة الدينيّة.

المعروفة وفي القرون الخمسين التي لا تمثل إلا جزءاً بسيطاً من التاريخ الإنساني. يمكن أن نختصر كما يلي موقع الدين في التاريخ من وجهة نظر غوشه: أجل، الدين ظاهرة تاريخيّة لها بداية ونهاية، لكنّ هذين لا يتحدّدان في تاريخ الدولة القصير بل في التاريخ منذ ظهور الإنسان. كلّا، ليس الدين بنية أنتربولوجية، بل هو مضمون لبنية تتجدد إذا ما اختفى. البنية هي الثابت المستمر، لا الدين ذاته. ما هي بداية الدين؟ إنها، بحسب الكاتب، لحظة قيام علاقة اغتصاب بين «عالم الأحياء المرئيين»[90] وسنده (ص 11). لذلك كانت قمة الدين بدايته لا تاريخ تطوره، وكانت الديانة الأولى هي الدين الحقيقي والتعبير الأسمى عن الظاهرة الدينية. بعبارة أخرى: الدين الحقيقي أو حقيقة الدين هو الإلغاء التام للإنسان، ثم تتطور الأديان بأن تمنح الإنسان حضوراً أقوى، فتجعله شريكاً في قسمة الزمان وترتيب الشرائع، كما يبرز ذلك مثلاً من خلال فكرة استراحة الرب اليوم السابع (أي أن الكون قضى يوماً دون إلّه) أو مساومة الرب في الواجبات (أي أن الرب يقبل التسويات). فذاك التطور المعبّر عن حضور الإنسان هو انحطاط للتدين النقي كما كان في الأصل. أخيراً، ما هي نهاية الدين؟ هي احتلال الإنسان المركز، والانتقال من الخارج الثابت إلى الداخل المتطور[91].

---

(90) L'univers des vivants visibles.

(91) من المهمّ التذكير بأن غوشه قارب الظاهرة الدينية من خلال الدولة، وحلّل ظاهرة الدولة متابعاً آراء كلاستر ونظرياته، وجعل لكتابه الرئيسي «رفع السحر عن العالم» عنواناً فرعياً: تاريخ سياسي للدين». وحول كلاستر يراجع كتابه «المجتمع ضد الدولة: مباحث في الانتربولوجيا السياسية» (1974).

التاريخ البشري مرحلتان، الثانية منهما هي التي ندرك وندرس، هي حوالى 5000 سنة شهدت ظهور الدولة واستقرارها. لكن هذه المرحلة لا تعدّ شيئا مذكوراً بالمقارنة بسابقتها التي امتدت عشرات الألفيات وضاعت معالمها، ولما كانت الدولة غائبة خلالها فإن الدين كان وحده العامل المهيكل للبشر. نعرف تاريخ الدولة ونظن أنه تاريخ الإنسانية، كثيرون قالوا ذلك قبل غوشه، أما هو فيمضي بهذه المعاينة إلى حدّها الأقصى: إذا كانت الدولة مؤشر الدخول في مرحلة ثانية من التاريخ، فذلك يعني أن نشأة الدولة هي بداية النهاية للدين، أي الدين بشكله الأكثر أصالة ونقاء. أما كيف وصل الكاتب إلى هذه النتيجة فلا تسأل، فنحن هنا في ميدان التخمين، وحديثنا عن عصر لم يبق لنا منه أثر. لكننا لا نملك إلاّ أن نعجب لماذا الإصرار على ربط النقاء الديني بالبدايات، وهي مصادرة رئيسية للكاتب؟ وأعجب من هذا قفزات الكاتب ليجعل المسيحية تحديداً نهاية الدين، ذلك أننا لو سلمنا معه أن نقاوة الدين بداياته السحيقة التي لا ندرك منها شيئاً، وأن الأديان الكبرى لا تمثل قمة التدين بل هي انحطاطه لأنها أصبحت مرتبطة وثيقاً بالدولة، فأي دافع يجعلنا نؤمن أن للمسيحية الغربيّة وضعاً خاصاً في هذا المجال؟

يرى الكاتب، في تاريخه التخميني للأديان، أن مسارين قد وجّها الظاهرة الدينية. ففي مرحلة أولى كان النظام السياسي (بالمعنى المجرد) متقدماً على الأنساق التقديسية التي يفترض أنها تضفي عليه الشرعية، ثم أصبح التنظيم السياسي في مرحلة ثانية متقدماً على المجتمع الذي يفترض أنه يشرعنه، وذلك بفضل تبشير الدين بمجتمع الفضيلة الأرضي. فالمرحلة الأولى، بحسب تخمينات الكاتب، هي التي أنتجت الجزء الأكبر من المعارف البشرية، من فلسفات وديانات مختلفة، وهي مرحلة تتحدّد بالألفية الأولى قبل

ميلاد المسيح، ومن المهم هنا التأكيد على كونها مرحلة، لأن وجود مرحلة ثانية بموازاتها يعني أننا لسنا فقط أمام مسارين مختلفين، بل هما مساران يفضل أحدهما الآخر، وهذا وجه اختلافنا مع الكاتب.

المرحلة الأولى، بحسب تخميناته، قامت على عناصر مشتركة تميّز ذلك الخليط المتنافر من الديانات والفلسفات، وكلما تحدّث الإنسان المعاصر عن الدين إلا واستحضر تلك المرحلة. وأهم ما في الأمر أن هذه الفلسفات والديانات، التي يدعوها «شرقية» (لكنها تضم الشرق بمعنى واسع، يشمل أيضاً الديانات والفلسفات الإغريقية) إنما تقوم على أوجه من الوفاق بين البنية الدينية الأصلية وإقحام المضامين الجديدة الناشئة في عصر الدولة. أما المسار الثاني والمرحلة الثانية، فتجسدها المسيحية، باعتبارها الاختيار الأكثر جذريّة، الاختيار الذي يقيم المعرفة بالإلهي على أساس ذاتي صرف، والذي يفصل بنيوياً المادي عن الروحاني، والذي يرهص بقيام مجتمع دون دين، لأنه يفصل الدين عن المجتمع الذي أصبح قائماً على الدولة.

إن هذا التخمين الغيبي الذي يقدمه الكاتب يمكن تفكيكه بالتذكير بمعطى تاريخي بسيط. إن «تميز» المسيحية إنما يجد تفسيره التاريخي في كونها الوحيدة بين الديانات الكبرى التي عاشت مرحلة مهمة من مرحلة النشأة خارج إطار الدولة، فلهذا السبب شاعت في الدراسات المسيحية فكرة تحديد «جوهر» هذه الديانة، قبل أن تنتقل هذه الفكرة، بفعل التأثير المسيحي، إلى ديانات عديدة منها الإسلام في العصر الحديث، رغم أنها فكرة لا تستقيم حقيقة إلا في حالة وجود تجربة منفصلة عن الدولة[92]. هذا التميز لا علاقة له بالديانة

(92) من هنا يبرز مكمن الضعف في تحاليل بعض الباحثين عن «جوهر =

ذاتها، بل هو تميز الظرف التاريخي الذي نشأت فيه. ولما كان كل ظرف تاريخي متميز بذاته، فإنه يصح الحديث عن تميز المسيحية كما يصح الحديث عن تميز كل الديانات الكبرى، بل العديد من الديانات «الصغرى» أيضاً، إذا نشأت متباعدة زمنياً. فالتميز المسيحي حاصل من جهة أنه تميز بالتاريخ لا بأصل الدين. ثم نضيف إلى هذا أن فترة التميز هي فترة لا نعلم عنها الشيء الكثير، بشهادة كل الذين نقّبوا وحاولوا استكشاف ما حدث في المسيحية عندما كانت متخفية في الأقبية مضطهدة من الولاة والساسة. ونضيف أيضاً أن الانفصال عن الدولة لا يعني الانفصال عن التنظيمات الاجتماعية التي تفرضها الدولة، ألم يقل الكاتب نفسه إن المجتمع البري ليس مجتمعاً خارج الدولة بل مجتمع ما قبل الدولة؟ فهذا يعني أن ظاهرة الدولة إذا حلّت فرضت منطقها على الجميع، من عاش في صلبها أو من نأى عنها. فالمسيحية ظهرت بعد استقرار ظاهرة الدولة، ولا يمكن أن تشذ عن هذا الوضع. ونضيف أخيراً أن ديانات عديدة يمكن أن تدعي أيضاً النقاء والخصوصية بالتصرف في العناصر ذاتها، فيمكن لليهودية مثلاً أن تحتج بكونها ديانة عاشت الجزء الأكبر من تاريخها دون دولة. فلا معنى لتخصيص المسيحية بالخصوصية.

4) دعوى تميّز المسار الغربي

وعود على المرحلتين والمسارين اللذين حددهما الكاتب لنقول إنّ أحدهما أدّى في رأيه إلى ديانة المفارقة، وهي غير الديانة الأصلية

= الإسلام» أو عن «الرسالة» التي حرّفها التاريخ في حضارة لم ينشأ الدين فيها منفصلاً عن الخلفيات ذات الطبيعة السياسية بمعنى تغيير العلاقات الاجتماعية في الملكوت الأرضي قبل السماء.

التي لم تكن تتصور الإلٰه مفارقاً، لأنها لم تكن ترى في الكون غيره. ديانة المفارقة تتصوّر الألوهية خارج البشر وخارج العالم، وتجعل للإلٰه شريكاً ومزاحماً هو الإنسان، وتميّز بين العلم الإلٰهي والعلم البشري، بين القدرة الإلٰهية واختيار البشر، بين الإلٰه الحاكم في السماء والملك المتصرف وحده في شؤون الأرض. . إلخ. أما تميز المسيحية الغربية فيتمثّل بحسب الكاتب في كونها استعادت إمكانية أهملها مسار المفارقة، ومضت بهذه الإمكانية إلى أقصى مداها، منذ حلولها بالغرب إلى تحقيق الإصلاح في القرن السادس عشر، فهي تشكل بذلك مساراً وحيداً متميزاً عن الديانات جميعاً. وليس مسار الحداثة إلا استمراراً لهذا المسار الديني، إذ رأينا سابقاً أن تطور الدين لا يقاس بتطور العقائد والمؤسسات بل بهذا الدافع الديني للخروج من الدين. وليست مكونات الحداثة الثلاثة: العقلانية، الحرية الفردية، وامتلاك الطبيعة إلاّ تواصلاً لجوهر المسيحية الغربية التي لم تقسّم الكون بين الألوهية والإنسان بل فصلت بينهما. فالعقلانية هي أن يفكر الإنسان خارج المعرفة البشرية (لذلك كانت المسيحية ديانة دون وحي مباشر)، والحرية الفردية أن لا يتقاسم الإلٰه نفوذه وقدرته مع الإنسان (لعله يصح القول هنا إن ذلك يتجسد في كون الإصلاح الديني المسيحي قام على عقيدة الجبر لا على عقيدة الاختيار)، وامتلاك الطبيعة يجد مصدره في أن الكون المسيحي لم يكن مسخّراً للإنسان ولا هو في علاقة به، فالإنسان مدفوع إلى أن يغيّره لا أن يرى فيه آية العظمة الإلٰهية ويتقبّله كما هو.

إن هذه العلاقات التي يقيمها الكاتب بين الأشياء، بالتواصل تارة وبالقطيعة أخرى، لا تناقش من جهة كونها صواباً أو خطأ بل من جهة كونها بناءات تخمينية يمكن التصرف فيها بدون حدود. يمكن على سبيل التخمين عكس المسألة بأن نجعل قمة المفارقة،

كما يمثّلها الإسلام مثلاً، التعبير الأكثر قوة عن تحرّر الإنسان من الدين باسم الدين، فيقال مثلاً إن ختم النبوة هو إعلان قيام العقلانية، لأنّ الإنسان فقد نهائياً الأمل في الحصول من السماء على إرشادات لتوجيه حياته، وإنّ تقاسم النفوذ والقدرة بين الإله والإنسان هو إعلان قيام الفرد الذي ما يفتأ يوسع دائرة نفوذه واستقلاله بنفسه، وإنّ فكرة تسخير الكون للإنسان لا تعني المحافظة على الكون كما هو بل تطويعه لحاجات الإنسان في حدود النظام الكوني العام، الذي لا يجوز تجاوزه (لا يجوز مثلاً تلويث الطبيعة وثَقْب طبقة الأوزون واستنساخ البشر واستعمال الأسلحة المبيدة للحياة والقضاء على الأنواع النباتية والحيوانية، إلخ)[93]. ويمكن لديانات كثيرة أن تنتج

(93) بدأت العقلنة، بحسب ڤيبر، مع الإقتصاد الرأسمالي، ويضيف غوشه إلى ذلك أنها ذات أصول مسيحية غربية، لأن هذه الديانة لم تنظر إلى الكون على أنه مسخر لفائدة الإنسان، فجعلت هذا الإنسان يشعر بتميزه عنه، ومن ثم يشعر بفرديته، ثم ضرورة التعامل معه بصفته موضوعاً خارجياً، يغيره لصالحه ولا يتقبله على أنه آية للعظمة الإلهية، وذلك عكس الإسلام والبوذية اللذين يرسخان ما يطلق عليه الكاتب صفة «الحل الدافع للاستقرار». لذلك لم ينشأ الإنسان كائناً اقتصادياً إلا في ظل تلك الحيوية الخاصة التي أدخلتها العلاقة المتميزة بين الإنسان والطبيعة في المسيحية الغربية. ويلاحظ أن هذا ليس ضرورة من باب التميز الإيجابي، لما نتج عنه من إضرار بالغ بالطبيعة ينذر بشرور عظمى. ثم يترتّب على رأي الكاتب أن الإنسان الحديث المتميز بالتصرف الاقتصادي العقلاني قد نشأ في الغرب ولا يمكن أن ينشأ إلا هناك، وأنه لم يظهر نتيجة تراكم الثروات الذي ولّد الرأسمالية بل لأسباب ترجع في أصولها الأولى إلى البنية الدينية. أيّ مصير يبقى حينئذ للإنسان غير الغربي سوى أن يعيش حل «الاستقرار» في عالم العلاقات الرأسمالية، أي أن يظل مستلباً أبد الدهر دون قدرة على التأثير إيجابياً في هذا العالم؟

بناءات ذهنية من هذا القبيل تأكد تميزها بل تفوقها، لكن كل هذه البناءات لا تقنع إلا من يفكر داخل المنظومة الثقافية الدينية المعنية.

إن الفلسفة الغربية في تعاملها مع الدين تظلّ، منذ هيغل إلى غوشه، مشدودة إلى عقيدة إيمانية مستبطنة مفادها أن المسيحية الغربية هي التجسيد الأرقى للظاهرة الدينية. إذا كانت لهذه التخمينات من قدرة إقناعية فهي لا ترتبط بالحجج المقدمة بل بالغائب المتضمن، ومفاده أن هذا الغرب هو الذي أنتج الحداثة، فإما أن نفترض أن الأمر كان محل صدفة، فنلغي قيمة التحليل، إذ يمكن حينئذ أن نضع كل الأحداث التاريخية والظواهر الاجتماعية في خانة الصدفة ويبطل التحليل العلمي من الأساس، أو نقتنع بوجود علاقة منطقية بين المسارات، وعليه يمكن لكل مجموعة بشرية أن تقيم ما تشاء من البناءات الذهنية، لكن البناءات الغربية تبدو الأقوى لأنها تستند إلى القائم لا إلى المفترض.

بعبارة أخرى، يمكن أن نستعيد مثلاً الاستدلال الذي صاغه المسلمون: كل العناصر كانت متوافرة في الإسلام ليحقق الثورة الحداثية (يمكن لثقافات أخرى كثيرة أن تدعي الشيء نفسه). لكن الحجة التي يصعب ردها هي التالية: لو كان الأمر كذلك فلماذا لم يتحقق؟ في الواقع، لا يراهن غوشه إلا على الوضع الخاص الذي يسمح للمثقّف الغربي دون غيره أن يستند إليه، الإنسان الغربي هو وحده القادر أن يقول: إن الأمر كذلك لأنه قد تحقق. لكن هنا موضع الخطر، لأن هذا النوع من الاستدلال لا يترتب عليه مجرد تأكيد الخصوصية الغربية، ولا حتى التفوق الغربي، ولكن يترتب عليه خاصة الحكم على الآخرين بالفشل الأبدي، لأنهم لا يتمتعون بمسارات عريقة يمكن أن تؤدي طوعاً إلى الحداثة.

فمن هذه الزاوية يقدم غوشه التعبير الأكثر تطرّفاً على هذه

الدعوى، فإذا كانت مقولة الخصوصية قد تكرست منذ هيغل على أساس التاريخ «القريب»، أي القرون الخمسين التي شهدت ظاهرة الدولة، فإن الأمر يصبح أكثر عمقاً مع غوشه، لأنه يتعلّق بمسار يبدأ منذ عصر الدين الخالص، أي منذ العهود السحيقة التي سبقت قيام الدولة. ما يعني أن النتيجة النهائية المستخلصة من هذا التحليل هي بالذات التي أقام عليها هنتنغتون فكرة صراع الحضارات: إن الغرب سيرورة مستقلة بذاتها منفصلة انفصالاً جذرياً عن غيرها لا يمكن أن تحتفظ بخصوصيتها إلا بالتوقّي من الاختلاط بغيرها والعمل باستمرار على الاحتماء من هذا الغير. أي أن الحداثة ليست مرحلة في تاريخ البشرية يمكن الوصول إليها بل هي نظام تتميز به حضارة عن الحضارت الأخرى وليست هي بالأمر القابل للاقتسام أو الاقتباس. العقلانية، العلم، الديمقراطية، إلخ هي «ماركات مسجلة» لأنها، في زعم هؤلاء، نتيجة مسارات خاصة لا يمكن استعادة عمقها التاريخي بشهادة التاريخ نفسه.

يكفي أن نشير هنا إلى أن محمد عبده كان قد حدس أيضاً الردّ على هذه الدعوى، وذلك بنقل مركز السؤال من الدين إلى الدولة (أو السياسة، بتعبيره)، ولا تعدم حجته من قوة. لنأخذ مثلاً قضية الديمقراطية، يفترض غوشه أن هذا النظام نشأ في الغرب تحديداً لأن انفصال الإلٰهي حوّل مسؤولية الانسجام الجماعي من عاتق الدين إلى عاتق الدولة، فسمح بقيام نظام سياسي يعمل على رأب الاختلاف وتحقيق التجانس دون الاستناد إلى الدين أو إلى ألوهية مفارقة. كان يمكن أن يقال مثلاً إنّ غياب الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية لا يرجع إلى عدم تحوّل مسؤولية التجانس من الدين إلى الدولة ولكن إلى استحالة قيام التجانس أصلاً، فهي مجتمعات تختلف عن المجتمعات الغربية بكونها مجتمعات «ممتدّة»، تضمّ فسيفساء من

الأعراق والديانات والمذاهب والمجموعات (الإمبراطورية العثمانية مثلاً). وليس هذا الاستدلال إلاً صورة معدلة عن الحجة البسيطة التي ذكرها عبده بسذاجة في «الإسلام والنصرانية». فنموذج الدولة والعوامل الجغرافية هي التي تحدد الأمور، مثل أن الاتحاد السوفييتي السابق، الذي لم يكن دولة دينية، فشل مثل ما فشلت الإمبراطورية العثمانية في تحقيق التجانس، وانهار كلاهما، ليس نتيجة مسار ديني مخصوص، ولكن لضعف النموذج الإمبراطوري في مواجهة الدولة الحديثة القائمة على ديمقراطية المفارقة (مع ملاحظة أن العثمانيين سبقوا أوروبا الغربية في تأسيس الإدارة المستقلة عن الدين). وإنما نستدعي هنا عبده للرد على غوشه، ونقصد هذا الاستفزاز لأن عمق القضية يتصل بتصوّر الهوية على ما نرى[94].

(94) يرى الكاتب أن تاريخ الإنسانية شهد ثلاثة تحولات رئيسية: نشأة الدولة، وهذا التحول هو الأهم، وظهور ألوهية مفارقة للعالم، وظهور المسيحية الغربية. وتمثل نشأة الدولة في رأيه بداية التاريخ (وليس بداية الوجود الإنساني) وبداية عصر جديد للدين، لأنه يدخل معها في دائرة النشاط الإنساني. كان الفصل الديني يقع قبل الدولة بين البشر وأصولهم، في شكل يمنع الانقسام بينهم، ثم نشأت الدولة، جهاز سيطرة، فأصبح الفصل قائماً بين البشر أنفسهم، بعضهم مسيطر والبعض الآخر مسيطَر عليه، بعضهم قريب للآلهة وبعضهم بعيد عنها. إن التسليم بأن البعض يحظى بامتياز الحكم باسم الإله هو تحول للبشرية شريكاً للألوهية في الحكم، لذلك كانت الدولة بداية تقليص مجال الدين، وكانت بداية التناقض بين البنية الاجتماعية والجوهر الديني. ويفرز هذا التناقض أشكالاً عدة من السيطرة مثل التقسيم الهرمي للمجتمع وقيام الحروب والغزوات، وهي ظواهر تنتجها الدولة ويتحمل الدين تبعاتها ونتائجها. وينتقل البشر أيضاً من الفكر الميثي إلى الفكر التأملي، كما تتحول صورة الكون لديهم من الكون الواحد الموحد إلى كون موزع =

إن استدلالات غوشه إنما تهدف في الأساس إلى جعل التحوّل الرئيسي، ذاك الذي نطلق عليه الحداثة، تحوّلاً دينياً، لم يقع ضد الدين ولكن داخل دين معيّن هو المسيحية الغربية. اللحظة الحاسمة هي اللحظة التي وجد فيها الإنسان نفسه وحيداً بعد أن أصبح الإلٰه منفصلاً تماماً عن العالم الأرضي، والتي حصل فيها المواطن على الحرية المطلقة لاستقلال الدولة عن التنظيم الديني. قد تكون هذه اللحظة فريدة في تاريخ البشرية، كما قال ڤيبر وغيره منذ أمد (وكل اللحظات التاريخية الحاسمة هي لحظات فريدة، بما في ذلك اللحظات المريرة)، لكنها فريدة لأنها حديثة لا لأنها نتيجة مسارات موغلة في القدم.

لكن الأهم أن نذكّر بأن الفرادة ليست الأمر القائم ولكن ما كان يرغب منه أن يقوم، وإلا فإننا نعلم أيضاً منذ أمد أن الإنسان لم يكن أبداً وحيداً في المطلق ولا المواطن حرّا في المطلق، ما إن فقد

= بين الحضور والغيب، وتتعاظم الآلهة تعبيراً عن الحيز المتعاظم الذي أصبحت تحتله الحرية البشرية، وتنشأ معارف منفصلة عن الوحي والاتصال بالإلٰهي، كما تتحول صورة الحاكم من الحلول الإلٰهي في الأرض إلى التعبير عن الانفصال بين الأرض والسماء. على أن هذا الاتجاه المضني للإنسان للتخلص من الدين لا يعدو أن يكون عملاً دينياً ولا يعدو أن يكون الإنسان مندفعاً إليه بإحساس ديني، لذلك نفهم لماذا يعتبر الكاتب المسيحية ديانة متميزة، أو الديانة الأرقى، وإن لم يصرح بذلك، فهي دفعت في رأيه إلى الحد الأقصى لهذا التخلص الديني من الدين، على أن الكاتب إنما يقارن هنا بين فترة الدين المطلق (الدين قبل نشأة الدولة) وفترة الدين الملوّث بالدولة، ونحن نعرف تقريبيا الفترة الثانية، لكن لا سبيل أمامنا لمعرفة الفترة الأولى. فالمقارنات في هذا المجال لا تتعدّى وضع التخمين.

المسيحي الغربي إلٰهه المباشر المجسّد في الكنيسة الكاثوليكية حتى أنشأ كنائس بديلة ونحلاً لا تحصى، ما يعني أن الوحدة أمام الشعور الديني لم تكن إلاً مثلاً ذهنياً، عاشها أفراد استثنائيون مثل لوثر (ولكن ألم يعشها قبله متصوّفون عديدون؟)، لكنها لم تكن نموذجاً عاماً للمجتمع.

كما أن حرية المواطن في الدولة لا تخلو من الوهم، لأن الفرد لا يمارس حرية إيجابية إلاً في عملية انتخابية توفر أمامه عدداً محدوداً من البدائل، وهي تذكر بوضع الإنسان الديني المخير بين الخير والشرّ دون قدرة على التأليف. وها أنّ أعرق ديمقراطيات العالم تستعيد مع الرئيس بوش الابن الشكل الديني القديم: صراع الشر والخير. فهذا يؤكّد أن تصور الدولة من خلال التحليل الذي استفتحه توكفيل كان مفرط التفاؤل، وما اعتبره توكفيل سبب عظمة الديمقراطية الأمريكية قد يكون اليوم الخطر الأكبر على مُثل الحداثة التي صاغتها «أوروبا الهرمة».

الواقع إن الإنسان يظل مشدوداً باستمرار إلى حلقات توسّط بينه وبين المطلق، المطلق الديني والمطلق السياسي على حد سواء، لا علاقة بين الإنساني والإلهي إلا في ظل وساطات معينة تتنوع من الكنيسة إلى القدّيس إلى الأيقونة إلى النصّ إلى غير ذلك. كذلك لا علاقة بين الفرد والدولة إلا في ظلّ وسائط هي الأحزاب والجمعيات ومراكز الضغط والنقابات وما إلى ذلك. فمن ناحية التجسّد التاريخي للظواهر لا يبدو الفارق كبيراً. أما من ناحية المثل فإنّ البشرية يمكن أن تنتقل من نموذج إلى آخر، وهذا أمر ضروري كي لا يكون التاريخ مجرّد استعادة أبديّة لما مضى، لكنّ المجموعات البشرية تعمد دائماً إلى إعادة تأويل ماضيها وتأليف ذاكرتها بما يجعل الماضي موافقاً للنموذج الجديد، فعلى هذا الأساس يمكن للمسلم

مثلاً أن يؤكّد أن غياب الكنيسة هو تكريس للحرية المطلقة للمؤمن، وأن حصر التشريع في الكلام الإلهي هو تجسيد لانعتاقه من حكم المشرّعين البشر. ويمكن للبوذي أن يؤكّد أن غياب لاهوت بوذي ونظام حكم ديني هو الحجة الدامغة على أن البوذية دين الإنسان الحر، ونحو ذلك من البناءات الذهنية التي يمكن تاريخياً إثبات محدوديتها، لكنها تحظى بقوة دفع اجتماعية لا مجال للتشكيك في أهميتها. فالخطر هو أن تتحول بناءات ذاكرة مخصوصة إلى بناء مطلق للوعي البشري وللحقيقة التاريخية المطلقة.

5) المقابلات التخمينية

عقيدة التجسّد هي العقيدة الرئيسية التي تميّز المسيحيّة الغربية عن غيرها من الديانات في نظر الكاتب، فهي تختلف عما يعتبره الكاتب تقبّلاً سلبياً للألوهية عبر الوحي اليهودي ـ الإسلامي. ديانات التوحيد هي ديانات تسليم، أما المسيحية الغربية فهي ديانة تترك هامشاً للشك وللتفكير الشخصي، لأن الإلهام المسيحي لا يحظى بنفس يقين التأويل في ديانات التنزيل. مع التذكير أن التجسّد خاصة المسيحية بعد تحوّلها إلى «الغرب». كذلك يشير الكاتب إلى الرهبنة، الرهبنة «الغربية» لا الشرقية، التي نمّت في رأيه الإحساس بالنظام، والتي بلغت أوجها مع كلفن، عندما أصبح عنده العمل و العبادة شيئاً واحداً. ومن المعلوم أن هذه الفكرة موجودة في الإسلام عدّة قرون قبل كلفن، ومعنى ذلك أن الأفكار والعقائد لا قيمة لها في ذاتها بل في الوظائف التي تضطلع بها[95]، فقد كانت دافعاً مهماً

(95) راجع المقدّمة النظرية لكتابنا: **حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي**. مرجع مذكور.

في تنمية الحركة التجارية في المجتمعات الإسلامية، إلى أن اختنقت التجارة الإسلامية في العهد الرأسمالي الأوروبي، وكانت دافعاً للحركة الصناعية في هذا العهد عندما تحوّلت من المجال الديني إلى المجال الزمني، كما افترض ذلك ڤيبر.

إن جهد الكاتب للخروج من التحاليل السوسيولوجية البحتة لجدير بالتقدير، وهو لا ينفي أهمية هذا الصنف من التحليل، فهو يقبل مثلاً فكرة «العالم الممتلئ» التي جعلها بيار شاني العامل بعيد المدى المنشئ للإصلاح الديني المسيحي(96)، لكنه لا يرى الاكتفاء بالتحليل السوسيولوجي على النمط الڤيبري أو التاريخي السوسيولوجي على نمط مدرسة الحوليات. ومحاولته العودة إلى تاريخ أفكار حقيقي يقرأ المضامين لا السياقات وحدها هي محاولة إيجابية، وكذلك تأويله ڤيبر تأويلاً قوياً في معارضة الماركسوية ونظرية البنية الفوقية العاكسة للبنية التحتية، فهذا كله اتجاه نشاطره في مجال تطوير البحث في تاريخ الأديان. لكن تاريخ الأديان لن يغنم شيئاً إذا ما تحوّل تاريخ كل دين إلى تاريخ خصوصيّته واختلافه الجذري عن الأديان الأخرى، فهو يرتدّ حينئذ إلى مقولة الاستثناء بدل التأسيس المنهجي لعلم اجتماعي يحدّد الظاهرة الدينية عامة موضوعاً لبحثه.

من الأمثلة التي يقدّمها الكاتب لإقامة استدلالاته ما هو جدير

---

(96) من المراجع المهمة والمجدّدة في تاريخ الإصلاح الديني المسيحي دراسات بيار شانيه وأبرزها: Pierre Chaunu, *Le temps des réformes*.

وقد عرضنا موقفنا من هذه الدراسة في مقدمة كتابنا: **محمّد عبده قراءة جديدة.** مرجع مذكور.

بالتأمل، لبيان غمط الغرب لفظائع تاريخه عندما ينظر إلى هذا التاريخ من الداخل وحده. فالكاتب يقابل بين النظام الإمبراطوري والنظام الملكي، معتبراً الأول نظاماً متجهاً إلى التوسع، والثاني إلى تقنين الداخل وعقلنته. ولئن لم يكن غوشه أول من ربط ضعف فكرة الإدارة في المجتمعات غير الغربية بهذا العامل، فإنه يمضي أبعد من ذلك فيربط النظامين بالدين، ويقارن نظاماً دينياً يتجه نحو الخارج بنظام يتجه نحو الداخل، ثمّ يستنتج أن طموح الكنيسة الغربية لتوحيد الأرض والسماء، والزمني والروحي، قد حرّر الطاقات الهائلة التي احتوتها عقيدة تجسّد الكلمة الإلهية في إنسان، وسمح بتحول الشرعية إلى المجال الأرضي البحت، في إشارة إلى نشأة الملكيات الأوروبية الغربية واتجاهها إلى الاستقلال عن البابا.

لماذا لا نفترض أن النمط الإمبراطوري التوسعي إنما يعبر عن موقف مساواة بين البشر، الذين يتاح لهم جميعا فرصة أن يعيشوا في فضاء واحد، بصرف النظر عن الأصول والعقائد؟ فهو نمط يحيّد الدين، وإن استمد منه الشرعية. أما النظام الملكي فهو نمط نقاء عنصري، يحمي نقاوة العنصر المسيطر بفصله عن «المتوحشين» وإبقاء هؤلاء وراء الأسوار العالية (ومنها حديثا أسوار القنصليات التي لا تمنح تأشيرات دخول البلدان الغربية إلى ملايين الشبان فيتحول ما وراء الأسوار في خيالهم إلى فردوس يتكبّدون للوصول إليه كل المخاطر). لذلك كانت الأنظمة السياسيّة الغربيّة، من الإمبراطوريّة الرومانيّة إلى الملكيّات والجمهوريّات الاستعماريّة الفرنسية والإنجليزية والإسبانية والبرتغالية والهولندية أنظمة تحافظ على نقائها بالفصل بينها وبين مستعمراتها، فيما كانت الإمبراطوريات الشرقية إمبراطوريات اندماجية تختلط فيها العناصر والديانات. فمن الواضح أن تحييد الدين هو أكثر تأكداً في الوضع الثاني، وربما لهذا السبب

نشأت العلمانية في الغرب تحديداً، لأن وضع «المنزلة بين المنزلتين» أو نظرية الوسط الشرقيّة مثلت مهدئاً للصراعات، بينما كان النظام الصارم للكنيسة الغربية دافعاً إلى ردود فعل قوية. وعليه، فإن المسيحية الغربية ليست أكثر تهيّؤاً من غيرها لتكون ديانة الخروج من الدين أو المهيأ الروحي للحداثة أو الإيمان الأكثر تلاؤماً مع الديمقراطية. يضاف إلى هذا أن أنماط الإمبراطورية مختلفة، وتطور الإدارات المعقلنة فيها مختلف، فقد كانت الصين إمبراطورية لكنها حظيت بنظام إداري متطور.

على أن فكرة الكاتب لا تخلو من أهميّة ويمكن الانطلاق منها لتدشين أحد البحوث الرئيسية التي يحتاجها اليوم التاريخ الحضاري للإسلام، أي البحث عن معوقات تشكّل الإدارة المعقلنة في المجتمعات العربية الإسلامية. اقتبست الحضارة الإسلامية ثلاثة أنظمة إدارية في تاريخها، النظام الفارسي ثم النظام التركي ثم النظام الأوروبي، لم تعجز فقط أن تبدع من تلقاء نفسها إدارة معقلنة، بل فشلت إلى حد كبير في المحافظة على الأنظمة الإدارية التي اقتبستها، لم تطورها وتحسنها بل الأقرب أنها أفسدتها. لماذا هذا التمنع الهيكلي عن العقلنة الإدارية؟ هل للدين الإسلامي، من حيث إقامته علاقة مباشرة بين العبد وربه، دخل في هذه النزعة الهيكلية إلى الفوضى؟ هل للتلقي الشفوي للثقافة الدينية، وللقرآن بصفة خاصة، أثر في غياب فكرة التوثيق الكتابي لدى العرب المسلمين؟ هذا مبحث جدير بالاهتمام، في إطار تاريخ مقارن للحضارات، وليس في إطار إثبات تفوق حضارة على أخرى. ذلك أن غياب العقلنة الإدارية مثلاً يستبدل بقدرة منقطعة النظير على التوسع الذاتي، التوسع غير المدعوم بالدولة، كما يشهد على ذلك واقع الإسلام إلى اليوم، الذي يزداد انتشاره في العالم بازدياد ضعف المؤسسات

الرسمية التي تمثّله، بل غيابها أحياناً. فلا وجود لتفوق مطلق ولكنّ مسارات مختلفة لكل منها خاصياته.

إن هذا المبحث مهم في سبيل إعادة طرح قضية فصل الدين والدولة طرحاً تاريخياً لا عقائدياً، ذلك أن غلو الفردانية المستندة إلى الدين يتعارض مع ضرورة الحياة المدنية، كما تعبر عنها الدولة أو غيرها من المؤسسات التي تروّض الفرد وتحدّ من حريته. فهذا الغلو هو الذي يعطي الانطباع أن الإسلام عاجز هيكلياً عن قبول فكرة الفصل بين الدين والدولة، لكنّه مجرّد انطباع تغذّيه قرون من سوء فهم الواقع الإسلامي ومحاكمته من خلال التجربة المسيحية. ويقال اليوم إنّ غياب مؤسسة دينية على شكل الكنيسة البابوية هو العائق الرئيسي أمام تنظيم التدين في الإسلام واحتواء العنف الديني لأتباعه. وينسى أصحاب هذا الطرح أن البابا والكنيسة كانا قد اتهما منذ عصر الإصلاح إلى ما قبل مجمع فاتيكان الثاني بأنهما عقدة العقد في تطور المسيحية. ومن يراجع كتابات لوثر مثلاً يرى كم كان الحقد شديداً ضدّ المؤسّسة الكنسيّة التي كانت توصف بأبشع النعوت، وضدّ البابا الذي كان يعتبر المسيخ الدجال. فالتنظيم الكنسي ليس في ذاته مصدر القوّة، لكنّه أصبح كذلك في ظلّ النظام الحديث الذي نتج عن مثل اجتماعية جديدة، فقد تنظمت الكنيسة كما تنظم المصنع والبرلمان والإدارة.

أما المجتمعات الإسلامية فلا تزال ممزّقة بين الأشكال القديمة في التنظيم، مثل العائلة والقبيلة، والأشكال الجديدة، مثل الإدارة والبرلمان، فلا غرابة حينئذ أن الدين نفسه يظلّ في وضع فوضوي يعكس الفوضى العامة التي تميّز كل القطاعات، من الإدارة إلى البرلمان مروراً بالمصنع والمدرسة. غياب الفصل بين الدين والدولة

ليس سببه الدين وحسب بل سببه ضعف الدولة مفهوماً ومؤسسات، فلا وجود لشيء واضح اسمه الدولة، إنّها شيء مختلط بالقبيلة أو الحزب أو الفرد الغالب، كيف يمكن الفصل بين أشياء غير محدّدة المعالم؟ أليست الإدارة أيضاً غير منفصلة عن الدولة؟ ليس هناك إلا التاريخ والتطور الاجتماعي لتفسير هذه الحالات، أما التفاسير الجواهرية، كما يقدمها غوشه مثلاً، فهي لا تعدو أن تكون تفاسير تواصل مسلمات قديمة ذات أصول دينيّة.

وعليه، فلا وجود لاستمرارية مسيحية تفسر الوضع الحديث، بل هذا الوضع إنما نشأ في ظل مرحلة جديدة وانتقال تاريخي في نفس قيمة انتقال المجتمعات الإنسانية في العصر الحجري الحديث، ما يعني أن كل الأديان مضطرة أن تتلاءم معه، كما تلاءمت سابقاً مع النظام الإمبراطوري رغم أنها نشأت في مجتمعات قبلية. العائق عن التلاؤم ليس جوهر الدين الذي لا وجود له، ولكن استمرار بعض الأديان في الاحتفاظ بمُثل النظام الامبراطوري في عصر الدولة القومية، ثم في عصر العولمة حالياً. أليست فكرة الخلافة الإسلامية مثلاً صياغة دينية للشكل الإمبراطوري الذي عرفته الكثير من المجتمعات من ديانات مختلفة؟ ربّما لهذا السبب نرى اليوم أن تركيا وتونس والمغرب الأقصى تقدّم نماذج أفضل لتطوّر العلاقة بالدين، لأن الخلافة في ذهن الأتراك ليست مثلاً دينياً فقط، لكنه ماض ترك الكثير من المرارة في حياة الشعب، ولأن تونس شهدت بداية التمرد على الخلافة قبل الفترة الاستعمارية، ولأن المغرب الأقصى عاش منعزلاً بنفسه عن الخلافة كلّ تاريخه.

فالقطيعة هي قطيعة الحداثة لا نتيجة سيرورة ترتبط بالغرب المسيحي وحده، ولا شيء يمنع، من الناحية النظرية البحتة، أن

تتلاءم المجتمعات المختلفة مع الوضع الحديث، لكن ذلك ليس بالأمر الهين ولا يحدث إلا على مدى طويل جداً. والتشبث بالأنظمة القديمة هو أيضاً محافظة على النفس، كما نرى من خلال التشبث بنمط الأسرة الأبوية التي تمتص في المجتمعات العربية خيبات التسيير الإقتصادي والسياسي وتقدم ملاذاً لضحايا هذه الخيبات (تخفيف وطأة أزمات البطالة مثلاً). لكن ثمن ذلك نشأة أجيال ضعيفة القدرة على التفكير بنفسها، ما يعني رسوخ البنى القديمة وإعاقة التطور وتعميق تلك الخيبات، وهكذا دواليك.

إن القارئ سيعجب لا شك بقدرة غوشه على توليد الدلالات الطريفة والأفكار المخالفة للسائد، لكن القراءة من خارج النموذج الثقافي الذي يعمل الكاتب في إطاره قمينة بكشف محدودية هذه الدلالات، بل تأكيد طابعها شبه اللاهوتي بمعنى أنها تأويلات للدفاع عن المذهب، مع أنّ غوشه فيلسوف علماني لا يتحدّث من دوافع دينيّة. فمن أفكاره الطريفة مثلاً، في سياق محاولاته إثبات أن الدولة الحديثة هي استمرار سيرورة مسيحية غربية، ربطه مبدأ فصل الدين عن الدولة بثابت المسيحية المتمثل في شرعنة المرئي باللامرئي (المسيح الإنسان الذي تتجسد فيه الألوهية، الكنيسة التي تجسد المسيح الحاضر في الكون، إلخ). لذلك كانت الدولة والأمة عنصرين غير مرئيين يجسدهما عنصران مرئيان: الأمة غير المرئية يجسدها الناخبون الذين لا يمثلون الأمة بذواتهم بل بممارستهم العملية الانتخابية، والدولة غير المرئية يجسدها رجال السياسة الذين لا تختلط الدولة بأشخاصهم بل يمثلون مؤقتاً وجودها الأبدي. ويترتّب على هذا أنّ النظام السياسي الحديث هو ميتافيزيقا يمكن إرجاع أصولها إلى العقائد المسيحية. هل يكون من العسير على مسلم أن يجد تخريجاً من النوع نفسه، فيقول مثلاً إن وجود شرع متعال على شخص الحاكم ورغبات

المحكومين يؤدي إلى رفع الطابع الديني عن الدولة ومؤسساتها، فالحاكم «مدني من جميع الوجوه» كما قال عبده[97]؟ لكن هذا إنما يعبر عن محاولة من رجل دين أن يلائم الدين بواقع العصر الحاضر، وليس وصفاً لتاريخية الدين. وإذا كان قول المسلم يواجه بحجة: إذا كان الأمر كذلك فلماذا لم يتحقق في التاريخ؟ فإن حجة أن الأمر كذلك لأنه تحقّق ليست أكثر قوّة من سابقتها، فكل هذا يندرج في باب المجادلات التي لا قرار لها.

6) في الإسلام تخصيصاً

لم يكن الإسلام محلّ اهتمام الكاتب إلا من حيث المقارنة بالمسيحية[98]، فلا غرابة أن يمثل هذا الدين أحياناً النسخة المقابلة للمسيحية الغربية والصورة المناقضة لخصوصيتها، بما يترتب على ذلك من انخراط في الرؤية السلبية المنتشرة في الغرب منذ العصور الكنسية، وهي رؤية قائمة على المصادرات المعروفة: الإسلام لا يقبل فصل الدين عن الدولة، الإسلام دين جهاد، الإسلام معناه الاستسلام، الإسلام مناف للعقلنة الاقتصادية، إلى غير ذلك.

---

(97) **الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية، مرجع مذكور.**

(98) عرض الكاتب رأيه حول تحديث الإسلام في كتاب آخر، حيث يرى أن لا وجود لتناقض بين الإسلام والحداثة. لكن من العسير على الإسلام أن يقبل التحول إلى مثل أنشئت خارجه وهو يشترك في هذا الوضع مع مجموع الحضارات غير الغربية، وربما تميز بعامل آخر هو اعتقاد أتباعه أنه الدين الكامل فلا يمكن لهم القبول بقيم الآخرين. وكما نرى، فإن نقطة الخلاف الرئيسية هل أن قيم الحداثة هي قيم غربية أم قيم إنسانية عامة؟ يراجع:

Gauchet (Marcel), *La condition historique*, pp 154- 165.

يكتب غوشه: «إله دون إمبراطورية. هذا ما يميز إله المسيحية عن إله إسرائيل المرعب المسخّر لنصرة أتباعه، وعن إله محمد الذي يفرض على المؤمنين أن يوسعوا بالسيف سلطان العقيدة الحقة». وعليه فإن المسيحية الغربية هي الدين الوحيد الذي يحق اعتباره دين سلام، وإذا ما اعتُرض على ذلك بذكر الدول التي قامت باسم المسيحية والحروب التي شنت باسمها وتوظيف هذه الديانة حتى وقت قريب في المشاريع الاستعمارية، فإن حجة الكاتب هي أن ذلك كله يدخل باب العرضي المنافي لمنطق الظاهرة المسيحية في أصولها، ذلك المنطق الذي عادت إليه في العصر الحديث. إنه لمن اللافت للانتباه هذا التواصل مع المتخيّل الغربي السائد في اعتبار المسيحية الغربية ثم الحداثة الغربية مجالي سلام، رغم ما يحفل به تاريخهما من حروب متواصلة إلى يوم الناس هذا.

ومن المسلّمات الأخرى التي يتمسّك بها الكاتب المرادفة بين الإسلام ومعنى الاستسلام(99)، فيجد الفرصة سانحة لتدعيم الفكرة التي أشرنا إليها سابقاً، وهي أن الإسلام يعيق تطوّر العلم والتقنية لأنه يقدّم الكون على أنه نظام ثابت مسخّر للإنسان. يعتبر الكاتب أن الإسلام بلغ الغاية في التوحيد، لكنّه لا يعتبر ذلك مقياساً، لأن خطّ التطوّر الديني ليس التوحيد في ذاته، بل نجده يتخذ حالة الإسلام دليلاً على أن منتهى التوحيد لا يمثل قطيعة مع الديانات الشرقية القديمة في تصوراتها للكون والإنسان، وطبعاً تمثل المسيحية الغربية في رأيه هذه القطيعة. ونرى جيداً من خلال هذه المسألة الطابع اللاتاريخي لتحليلات الكاتب، ذلك أن فكرة الكون الثابت بدأت منذ أرسطو وتواصلت مع الإسلام ولم تنقطع حتى نيوتن، إلى أن جاءت

(99) هكذا يترجم البعض كلمة إسلام بـ: Soumission.

النظريات الفيزيائية الحديثة في القرن التاسع عشر وأعادت التفكير في كلّ هذه الأمور، ولم يفت اللاهوت المسيحي في العصر الوسيط أن يعتمد دليل العناية، في شكل لا يبتعد عما صاغه ابن رشد في «مناهج الأدلة».

ويمكن فعلاً أن نسلّم مع الكاتب أن المسيحية لم تحتو هذا الدليل في أصولها الأولى، لكن تفسير ذلك هو غلبة الرؤية الإعجازية في المسيحية الأولى، حيث حال تواتر المعجزات دون تصور الكون ثابتاً قائماً على قواعد مستقرة تكشف تسخيره للإنسان. فمن زاوية خط التطور الديني نحو الفصل بين الإله والإنسان، تمثل الرؤية الإسلامية مرحلة متقدمة، لأنّها تضيّق مجال الإعجاز وتحدّ من تدخّل الإله في الكون وفي حياة الإنسان، فهي أكثر تهيؤاً أن تمثل اتجاه القطيعة مع الأديان القديمة التي تجعل الإله فاعلاً مباشراً في الكون وفي حياة الإنسان. وبصفة عامة يمكن القول إن كل ديانة قد اتسعت لتضم مسارات متعددة، الإسلام والمسيحية وأديان كثيرة أخرى، فيمكن أن نجد مقابلاً لكل ظاهرة من الظواهر في أكثر من دين. ولا وجود لظواهر متميزة هيكلية ينفرد بها الإسلام أو المسيحية أو غيرهما، وليس التاريخ «السياسي» الذي يقدمه الكاتب للمسيحية إلا تاريخاً تخمينياً.

أما المقارنة التي يقيمها مع الإسلام فإنها تستقيم لو استقامت مصادرة أن الإسلام يعني الاستسلام، وأن الإيمان بتسخير الكون عائق عن تغييره، لكن الأمر يقبل أكثر من تأويل. إيمان المسلم ليس موقفاً سلبياً (استسلام) بل هو مساومة بين الإله والإنسان على الميثاق مساومة تؤكد حرية الإنسان في الاختيار وتعبر عن ندّية (محدودة) مع الإله. كل أنواع الإيمان واحدة، كلها تنطلق من شعور بالاختيار، أي بالحرية، بصرف النظر عن الحقيقة الموضوعية التي تقابل هذا

الشعور، ثم تتجسد في أطر وممارسات جمعية أو فردية. أما الأطر الجمعية فهي مثل الانتماء إلى الكنيسة في المسيحية أو الانتماء إلى المذهب أو الطريقة في الإسلام، ولا فارق هيكلي بين الصورتين، بل الفارق يتعلق بالمصائر التاريخية لتلك الأطر الجمعية. وأما الأطر الفردية فهي ما يعبر عنه بالتوجه الصوفي، حيث يواصل الفرد علاقته بالألوهية من خلال التجربة الشخصية. وقد ترتب على ضعف الكنيسة المسيحية الغربية تدعيم المكانة الميتافيزيقية للفرد (التي أنتجت حقوق الإنسان كما أنتجت الأنانية والاستغلال). أما في الإسلام، حيث لا كنيسة، وحيث لم يضعف حضور الدولة أو القبيلة أو العائلة، فقد ظل الفرد مسحوقاً مضيّقاً عليه، لا يعبّر عن الرفض إلاّ في شكل تمرد سلبي لا ينتهي إلى نتيجة حاسمة (موقف الاستشهاد مثلاً).

7) الإسلام دين «دون قساوسة ولا مصلحين»؟

والحاصل أن النتيجة الأساسية المترتبة ضمناً عن رؤية الكاتب هي أن الإصلاح الديني ظاهرة لا يمكن أن تحدث إلاّ في المسيحية. أما الإسلام فيسمه الكاتب، مع ديانات أخرى، بأنه دين «دون قساوسة ولا مصلحين»[100] ليس الإصلاح الديني المسيحي في رأيه ظاهرة أضيفت إلى المسيحية، بل قابلية تحتويها هذه الديانة منذ الأصل، تفجرت بتوافر المجال المناسب، الذي قدمه الغرب دون غيره لهذه الديانة الشرقية (فالتميز الرئيسي هو تميز الغرب لا تميز المسيحية). فمن بولس إلى لوثر لم تشهد المسيحية إلا مخاضاً متواصلاً لتحقق كنهها وجوهرها بصفتها الديانة التي تخرج الإنسان من العهد الديني. ولم يكن لهذا الحدث الاستثنائي في التاريخ

---

(100) «Ni clergé, ni réformateur».

البشري أن يحدث في غير الغرب، بحسب غوشه، ما يعني ضمنياً أنه لا يمكن أن يتكرر.

يقدم الإسلام حلاّ مستقرّاً ووحياً يمكن الاختلاف في تأويله، لكن لا يمكن الخروج عن حدوده، لذلك لا يمكن أن تعتريه التغيرات العميقة، عكس المسيحية التي لا تقدم كلام الإله وإنّما كلام الابن، فتترك مجال التأويل مفتوحاً دون نهاية. وهذه أيضاً من الأفكار المبسّطة التي يحملها عن الإسلام، فيظنّ أنّ كلّ الثقافة الإسلامية هي تأويلات للنص الموحى، مع أن الوحي لم يمثل إلاً عنصراً من عناصر التأويل في هذه الثقافة، فضلاً على أن التأويل هو من الاتساع فيشمل كل الإمكانات. لكن الأكثر غرابة أن يعتبر الكاتب أن تشكل الكنيسة وطابعها البيروقراطي منذ الإصلاح الغريغوري هو الذي فسح المجال ووفر الفرص لقيام تدين فرداني، إذ يبدو تاريخياً أن الأمر وقع على الأرجح بالاتجاه المقابل، حيث أن التخلص من تلك الكنيسة ومن ذلك التنظيم البيروقراطي للتدين هو الذي أقام فكرة الفرد وديانة الفرد المستمدة من مجرد القناعة الشخصية.

ليس غريباً أيضاً أن ينفي غوشه صفة الكونية عن الإسلام وكل الديانات الأخرى ويحصرها في المسيحية الغربية، فهي تتميز في رأيه، وإضافة إلى مكوناتها الذاتية، بمسار خاص يدعوه «الحيوية الإمبراطورية»[101]، ويتمثل في انفتاح الشعوب على بعضها بعضاً نتيجة توسع الإمبراطوريات وامتدادها، وهي ظاهرة لم يشهد لها التاريخ مثيلاً في نظره. ولا ندري لماذا يخص المسيحية الغربية بهذا الوضع، خاصة أن اعتناق الإمبراطورية الرومانية الديانة المسيحية مثّل بداية انحلالها، فضلاً عن أن الامتزاج الأكبر بين الشعوب حصل مع

(101) La dynamique impériale.

الإسكندر المقدوني والحركة الهيلينستية. والإسلام هو الأكثر تهيؤاً ليمثل التواصل مع الهيلينستية من المسيحية الغربية التي انغلقت على نفسها عدة قرون قبل أن تستعيد، وبفضل الحضارة الإسلامية في الأندلس، روابطها مع الهيلينستية.

لكن الأمر في الحقيقة يجد تفسيراً أقلّ تعقداً يتمثل في أن كل ديانة تتحوّل إلى مذهب رسميّ للدولة لا بدّ أن تستفيد من الفضاء الجغرافي الذي يفتحه أمامها الامتداد السياسي لتلك الدولة. فالمسيحية والإسلام استفادا من الظاهرة نفسها، ولئن نشأت المسيحيّة خارج الدولة فإنها أضحت مرتبطة بالإمبراطوريات. وعليه، فهي ليست أكثر كونية من ديانات أخرى تبنتها إمبراطوريات متعددة الأجناس. بل لو كان هذا مقياساً للكونية لكان الإسلام أكثر كونية، لأنه انتشر في رقعة جغرافية أكثر توسّعاً، وشمل عدداً أكبر من الشعوب والمجتمعات، وكان أكثر ملاءمة مع العادات المختلفة للأمم والمجموعات البشرية، فضلاً عن كونه أكثر وضوحاً في طموحه الكوني منذ الأصول. إلا أن الكونية لا معنى موضوعياً لها، فكل دين يمكن أن يصبح كونياً إذا تجاوز حدوده الجغرافية الأولى، ولا وجود لدين كوني في المطلق لأن ارتباط الدين بدولة معينة يفتح أمامه مجالاً للتوسع لكنه يحدد أمامه هذا التوسع في الوقت نفسه، فالدين يتحوّل إلى عدوّ سياسي لأعداء الإمبراطورية. وإن من أسباب العسر الذي يجده الإسلام في التوافق والوضع الحديث امتداده الشاسع بين مجتمعات شديدة التباين(102)، فعندما تقوم مجموعة بتنفيذ عملية تفجير في ملهى أندونيسي تتضرر حالاً السياحة في

(102) Haddad (Mohamed), *Le Coran, le djihad et le monde d'aujourd'hui.* In: Prologue (Rabat), 2002.

المغرب الأقصى، رغم بعد المسافة واختلاف الأوضاع، وتضطر موريتانيا إلى مساندة استعمال النفط سلاحاً سياسياً رغم أنها بلد مورّد للنفط يتضرر موضوعياً من هذا الإجراء. فالعامل الثقافي قوي بدرجة تمنع العقلانية بمعنى التصرف بحسب المصالح الذاتية، تلك العقلانية التي يعتبرها الكاتب، متابعاً ڤيبر، الرحم الذي خرجت منه الحداثة.

كما أن المسيحية الغربية لم تنفرد بموقف «الدفع والتملك»، كما يدعوه الكاتب، تجاه النظام الإمبراطوري، فهنا أيضاً يبدو التفسير أكثر يسراً: إنّ تطور النزعة إلى التوحيد في الديانات الكتابية يدفع إلى تميز الدين عن الدولة (بصرف النظر عن العلاقة التي تنشأ بعد ذلك بينهما)، فيترتّب عليه مدافعة الدين للدولة كي لا تجعله مجرد أداة لشرعنة وجودها وتوسعها، واقتراب الدين من الدولة للاستفادة من الامتيازات المادية التي يمكن أن توفرها له في سعيه إلى توسيع رقعة أتباعه. التوحيد هو الذي يمنع أن تتماهى الدولة بالدين أو الدين بالدولة، طالما أن الإله أصبح غائباً عن الأرض، وأن الحاكم، سواء حكم منفصلاً عن الدين ولكن بشرعيته (المسيحية)، أو حكم باسم الدين ولكن بصفته قائماً بأحكامه (الإسلام)، يظل في الحالين متميزاً عن الإله المتعالي، وإرادته الشخصية لا تختلط بالإرادة الإلهيّة.

فهذا المسلك الذي بدأ مع موسى، أو قبله في مصر على ما يفترض باحثون، هو الذي يتواصل إلى الإسلام، ولا خصوصية مسيحية في هذا المجال إلا من حيث الاختلافات السوسيولوجية التي تجسدت من خلالها العلاقة بين القطبين، الدين والدولة، من جهة أن المسيحية عاشت فترة دون دولة، ثم تعاقدت مع دولة قائمة، بينما كانت المسارات مختلفة في ديانات أخرى. فاليهودية قلّ عدد أتباعها فلم تكن قادرة طوال العصر الوسيط أن تنخرط في المزاحمة بين

الإمبراطوريات، ولم يكن أمامها من خيار إلا وضع الأقلية الدينية في حماية الإمبراطوريات الكبرى. والإسلام دين قام مع قيام الدولة وارتبط بها، وشهدت أديان أخرى مسارات مختلفة، إلخ. أما أن يوجد «إله دون إمبراطورية»، كما قال غوشه، فهذا من باب المنشود لا الواقع، لأن كل الأديان جعلت هدفها الأعلى أن يعبد الإلٰه دون تدخل الإمبراطور، لكنها رهنت ذلك بأن تمتلئ الأرض عدلاً وصلاحاً ويسلك البشر جميعاً الصراط القويم. لذلك يمكن القول أن طموح «الإلٰه دون إمبراطورية» هو طموح العديد من الأديان لكنه لم يكن واقع أي دين، وليس للمسيحية الغربية من تميّز في هذا المجال.

مع ذلك يمكن طرح السؤال: لماذا تبدو المسيحية الغربية الأكثر مدافعة للدولة بالمقارنة مع الأديان الكتابية الأخرى؟

أوّلاً: لا يصح هذا القول إلا بالمقارنة بين الأديان الكتابية، لأننا لو وسعنا المقارنة إلى عائلات دينية أخرى لبدت البوذية مثلاً أكثر مدافعة لفكرة الدولة من المسيحية. **ثانياً**: إن الأديان الكتابية أقحمت فكرة المعاد في بعض أطوار تطورها، وكان المسيح أكثر تشاؤماً في نظرته إلى الكون فكان يظنّ المعاد قريب الوقوع. واضطر المسيحيون بعده أن يبحثوا عن حلّ لقضية التنظيم الاجتماعي، الديني والمدني، لمّا أدركوا أن نهاية العالم ليست بالقرب الذي كانوا يعتقدون ولا ملكوت الله بالقرب المرجو. كان نبيّ الإسلام ينذر أيضاً بأن المعاد وشيك، ربما لهذا السبب لم يتحدث كثيرا عن المستقبل السياسي لأمته، لكنّه مارس تجربة طويلة في التسيير اليومي للأتباع، أي أنه مارس تجربة سياسية اعتبرها المسلمون بعده نموذجاً لتصور العلاقة بين الدين والدولة. إنّ هذه الاختلافات الحدثية لا يمكن أن تتحوّل إلى خصوصيات تتميّز بها الأديان عن بعضها بعضاً، أو يفاضل بعضها بعضاً.

يكتب غوشه: «المسيح . . . هو موسى يظهر مجدداً، لكنه لا يظهر مخلّصاً عادياً جاء يدعو باسم عهد إسرائيل إلى الانتفاضة ضد الغاشم وإلى الحرب النهائية التي تحقق حكم الشرع. إنه يقترح مقاومة وخروجاً من نوع آخر، لأن إلهه قد بلغ من التخلص من علائق الكون درجة باتت معها كل محاولة للزج باسمه في مشروع لمقاومة المستبدين في الأرض محاولة دون معنى. إنه يلتجئ إلى أعماق القلوب، بعيداً غاية البعد عن مطالب قيصر وما ينبغي أن يعطى، يقيناً منه أن الملك الحقيقي غير هذا. لن تحلّ قدرة الإله الشاملة في إمبراطورية جديدة تحكم العالم مستقبلاً، بل تحلّ الآن في غربتها الجذرية عن علائق الكون وقد قطعت العلائق فلم تعد تعرف شعوباً بل أفراداً باطنيين» (ص 160). كلام جميل يأخذ بمجامع القلوب، وهو جدير أن يدرج ضمن المواعظ والخطب، ولكن أيّ حظّ له في مجال التحليل الاجتماعي؟ إنه لا يكفي لإقناعنا باختلاف النبوّة الموسويّة والمحمديّة عن النبوة المسيحيّة، لأنّ الموقف الأصلي واحد هو الثورة على السائد ونشدان المثل الأعلى، لكن الثائر إما أن يقاوم أو أن ينعزل بنفسه عن فساد العالم، تلك المفارقة التي وجد فيها الإنسان نفسه منذ القديم. والإنسان لا يحقّق النقاء في الحالين: إذا قاوم اختلط نقاء النفس بالدماء التي تسفك من أجل نقاء الكون، وإذا انعزل زاد الكون فساداً بانعزال الخيّرين عنه. محمد والمسيح هما وجهان لمفارقة واحدة، اشتد وطأها على الوعي الإنساني بقيام التوحيد الذي نزع عن الوعي مستقراً أميناً كان يحتمي به، هو أن يعتبر مصائر الكون إرادة الله، فقد صار الإنسان بعد التوحيد شريكاً في تحقيق تلك الإرادة، فبذلك أصبح إنساناً منفصلاً عن الإله، وصار ناقصاً يتميّز بنقصانه عن الكمال المفترض للإله، وبات يعيش شقاء الوعي ومفارقة الشر والخير.

وإنه ليس أدعى بالتأمل من مصير النبوتين، نبوّة المحارب ونبوّة الشهيد، للتأكّد أنّ التاريخ لا قرار له ولا نهاية، ولا خط مستقيم يوجّه وقائعه، وأنّه لا يكفيه حسن النوايا. فالمطلوب أن تساهم الأديان في التخفيف من مصائب الإنسانية بدل أن تكون مطيّة لتأجيج الصراعات بين البشر وللتنافس بينهم لإثبات التفوّق وللتمهيد لشرور أعظم تقترف باسم الآلهة. لكنّ صراع الأديان يتخذ اليوم تسمية جديدة هي صراع الحضارات والهويات والخصوصيات، وقد نعيش حروب أديان يقودها العلمانيون، وذلك ما يتعيّن الاحتراس منه.

الفصل الرابع

الذاكرة والكتابة والإصلاح الديني
معالم نظريّة جامعة

هل يمكن صياغة نظرية عامّة في الإصلاح الديني تشمل مجموع الديانات المكتوبة؟ هل يمكن تحديد المشترك الأنتربولوجي الذي يحتضن التجليات الحدثية التاريخية للظاهرة الإصلاحية في مختلف التقاليد الدينية والتجارب الثقافية؟

إنّ محاولة الإجابة عن هذا السؤال تبدأ بمجموعة من المعالم المنهجية التي تحدّد زاوية التحليل بأكبر قدر من الوضوح وترفع التباسات قد تكون مدخلاً لسوء الفهم. فالموضوع المطروح للدرس لا يخلو من مزالق ولا يسلم من تصورات سائدة ولا ينفصل عن أجزاء في الوعي هي الأكثر استعصاء على المراجعة والتحليل.

1) تحديد زاوية التحليل

مقدّمة أولى: إن أية ظاهرة موضوعة للدرس والتحليل يمكن تناولها في أحد مستويات ثلاثة. فإما أن تدرس في علاقة بالفرد أو الأفراد الذين جسّدوها في ساحة الفعل، أو في علاقة بالمجتمع الذي

كيّفها من خلال تاريخه واقتصاده ونظامه الاجتماعي، أو تدرس من خلال منطقها الداخلي الذي يقيمها ظاهرة متميزة عن ظواهر أخرى ويعرّفها بحسب «نمط نموذجي» (Idéal-type) يستمدّ صحته الإجرائية من استناده إلى منطق داخلي واضح صلب ومن قابليته بعد ذلك أن يفسّر تجارب فردية أو جماعية متعدّدة.

فالمقاربة الأولى تتخذ لها موضوعا الفرد المجسّد للظاهرة، أي المصلح مثلا للحديث عن الإصلاح. والمقاربة الثانية تتخذ لها موضوعاً المجتمع الذي يحتضن الظاهرة، أي الوضع الاجتماعي مثلاً للحديث عن الإصلاح. وكلاهما مقاربتان مشروعتان في البحث العلمي. لكن الطرح الذي نختار سيكون من النوع الثالث، ولا يلغي الأوّلين بل يكملهما ويدعمهما. فليس المقصود الحديث عن «الإصلاح» بتعال عن الظروف التاريخية والاجتماعية والمؤثرات الاقتصادية والبيئية، ولا المقصود أن «النمط النموذجي» الذي سنحاول صياغته يطبّق آلياً على كل التجارب ويتعالى على إدراك الأفراد وتميزهم وإبداعهم الشخصي.

مقدمة ثانية: نعلن بالمقابل مخالفة طريقتين سائدتين في الكتابة عن «الإصلاح الديني» تتشبّهان زيفاً بالمقاربتين السابقتين:

الطريقة الأولى، يمكن وسمها بـ«التاريخ التقليدي للوعي الديني». يرتبط «الإصلاح الديني» بداهة بالدين، ويرتبط الدين بالسلوك الجمعي، ويرتبط السلوك الجمعي بالسير النموذجية. فالحديث عن «الإصلاح» من خلال الحديث عن المصلحين قد يتحوّل من تحليل نفسي أو تحليل نفساني إلى تحليل نفساوي، أي أنّه يتحوّل عرضاً لشخصية المصلح من خلال آليات السيرة النموذجية في التراث المستبطن ومسلمات التاريخ الروحاني للكون والإنسانية.

وإذا استقرّ الأمر بهذا الشكل فقد بطلت أصلاً إمكانية تحليل ظاهرة «الإصلاح» فهذه طريقة لا تقبل تجاوز مستوى الوعي الذاتي بالأشياء، وغاية ما تصل إليه تمثّل عاطفي و/أو معياري لحياة «المصلح» ومواقفه وأعماله.

الطريقة الثانية، يمكن وسمها بـ«التاريخ التقليدي للأفكار». إنها لا تبتعد كثيراً عن سابقتها وإن استندت ظاهريّا إلى متلفظات وضعانية. يتمثل الظاهر الوضعاني في إدراج مقدّمات «تاريخية» تسبق الحديث عن «المصلح زيد: حياته وآثاره»، فيبدو كما لو جاءت حياة زيد وآثاره مستجيبة للوضع «التاريخي» الذي رسمته تلك المقدّمات. والعيب الرئيسي لهذه الطريقة يتمثّل في كونها لا تقدّم تحليلاً تاريخياً حقيقياً للوضع الإصلاحي بقدر ما تعرض الرؤية الذاتية التي كان المصلح المدروس يحملها عن الوضع الذي عاش فيه. تتردّى التاريخية حينئذ في وصف سطحي للبيئة وتنقلب تاريخويّة تعرض الوضع الإصلاحي من خلال وعي ذاتي عاطفي يضخّم بطولة الفرد مقارنة بـ«انحطاط» المجتمع.

إن الدافع إلى إعلان المخالفة لهاتين الطريقتين هو اليقين بأن الكثير من الرؤى المستقرة في الأذهان اليوم إنما جاءت من خلال هذا النوع من الكتابات، فهو نوع مازال حاضراً مطمئناً حتى داخل الفضاءات الجامعية وحلقات الاختصاص فيها. **وقد ساهمت عوامل كثيرة في استقرار رؤية نفساوية تاريخوية للإصلاح استقراراً صلباً عسير التزحزح، منها الانتشار الكبير للكتابات السلفية في الإصلاح (المعلنة والمتسترة)، من الشيخ رشيد رضا إلى الدكتور محمد عمارة. ومنها استمرار فكرة عن الإصلاح الديني الأوروبي قد تجاوزها الفكر الأوروبي منذ فترة طويلة وتختصرها صورة الكنيسة**

التي تضطهد العلماء وترتزق ببيع صكوك الغفران والمصلحين الدينيين المناصرين للعلم والتقدم والحرية المقوّمين انحرافات رجال الدين. هذه النظرة انتقلت إلى الفكر العربي عبر الإرساليات التبشيرية البروتستانية ثم أدب فلاسفة الأنوار، ثم، جزئياً، عبر بعض المقرّرات الماركسويّة المبسّطة. وهي لا تقل خطأ في تزييف التاريخ الأوروبي عن خطأ التاريخوية السلفية في تزييف التاريخ العربي، مع فارق أن الزيف الغربي لم يعد حاضراً إلا خارج الفضاء الأكاديمي في الغرب بينما تخترق عندنا التاريخوية السلفية عمق البحوث «الأكاديمية» فضلاً عن غيرها. وقد تجاوزت أوروبا التاريخ التقليدي لضميرها الديني بينما بقينا مصرّين على التاريخ التقليدي لضميرنا الديني وضميرها الديني في آن واحد!

نسلّم إذن بأهمية التحليل النفسي والتحليل التاريخي لظاهرة «الإصلاح»، لكننا نقترح تحليلاً من زاوية أخرى لا يعارض هذين بل يكمّلهما ويتفاعل معهما، ونميّز بينهما و«التاريخ التقليدي للضمير الديني» و«التاريخ التقليدي للأفكار».

مقدمة ثالثة: إنّنا إذ نفكّر في الغالب في ظاهرة «الإصلاح» من خلال التجربتين المسيحية والإسلاميّة، فيتعين أن ننتبه إلى أنه لا يمكن توافر حدّ أدنى للتواصل دون وعي بالفارق بين المقاربات اللاعلمية والمقاربات العلمية لهاتين التجربتين. ويتضح الفارق بالمقارنة مثلاً بين صورة «الإصلاح» في التبشير الإنجيلي البروتستانتي وصورته في علم الاجتماع الديني[103]، أو صورته في التاريخ

(103) نعني خاصة أعمال ماكس ڤيبر وما تلاها من أبحاث ومجادلات حول هذا الموضوع. راجع فصل: العلمانية والإصلاح الديني.

الوضعاني وصورته في التاريخ الجديد، أو صورة الأفغاني في الكتابات الأيديولوجية وصورته في الأعمال التوثيقية، أو صورة محمّد عبده في الكتابات السلفية السائدة من رشيد رضا إلى محمّد عمارة والنتائج التي أثبتناها في أعمالنا المتعدّدة حوله، إلخ[104].

مقدمة رابعة: غايتنا في هذا الفصل أن نتبيّن هل يمكن تحديد ظاهرة قائمة بذاتها نسمّيها «الإصلاح»، بقطع النظر عن تجلياتها التاريخية المختلفة؟ ما هو المنطق الداخلي والآليات الهيكلية المميّزة لهذه الظاهرة عن ظواهر أخرى مجاورة؟

من المفهوم أننا نقصد «الإصلاح الديني» وليس كلّ إصلاح، لكن إضافة صفة «ديني» لم تصبح ضرورة إلاّ من منطلق وعينا الحديث، ذلك أن مقولة «الإصلاح» تفترض وجود رغبتين متعارضتين: رغبة في التغيير ورغبة في التواصل. تجعل المجتمعات الحديثة «الجديد» أمراً مطلوباً وإيجابياً، أمّا المجتمعات التقليدية فترى «الجديد» أمراً مريباً إلى أن تثبت شرعيته، فلا يحلّ «الإصلاح» في مجتمع تقليدي إلا مرتدياً رداء الشرعية الدينية. ويمثّل الدين في هذا النوع من المجتمعات الأفق الوحيد لتلبية الحاجتين، الحاجة إلى التغيير والحاجة إلى المحافظة (عكس ما ذهب إليه ماركس الذي لم ينظر إلى الدين إلاّ من خلال وظيفة المحافظة وسلطة تشريع السائد)، فهو لغة الثقافة بكل تعبيراتها ومرتكز الحركية الاجتماعية بكل تنوّعاتها.

مقدمة خامسة: إن المعجم اللغوي، بصفته المستقرّ العميق

(104) أشرنا إلى بعض بحوثنا حول الإصلاح الديني الإسلامي في هوامش الكتاب.

للوعي الجمعي، المزيّف أحياناً، يساهم في تكريس سوء الفهم وتشويش التواصل. فلئن كانت مرادفات عبارة «إصلاح ديني» في اللغات الأوروبية تتميّز بحسب وضع حرف البداية، فهو حرف بداية كبير إذا أحالت الكلمة على الحدث التاريخي، وحرف بداية صغير إذا أحالت الكلمة على معنى لغويّ عام(105)، فإنّ التداول اللغوي العربي يجعل كلمة «إصلاح ديني» متحمّلة ثلاثة معان متباينة:

- فقد تعني الإصلاح الذي يستمدّ شرعيّته من الخطاب الديني.
- أو تعني إصلاح الخطاب الديني ليحقّق وجوده في العصر الحديث.
- أو تعني إصلاح مجالات الحياة الخاصة والعامة بحسب مقتضيات الخطاب الديني.

إن كل الناطقين بالضاد يستعملون عبارة «إصلاح ديني»، لكنّ مفهوم العبارة مختلف جذريّا بحسب مرجعية الاستعمال. فإذا كانت مرجعية تقليدية متعايشة مع العصر فإنها تفهم المعنى الأول، وإذا كانت مرجعية تحديثية فإنها تفهم المعنى الثاني، وإذا كانت مرجعية تقليدية محافظة فإنها تفهم المعنى الثالث. ثم نشير إلى أن المركب «إصلاح ديني» لم يتداول كاملاً في التراث بل هو من مبتدعات القرن التاسع عشر، أي قرن الانفتاح على الحداثة. تمثّل إضافة عبارة

(105) عبارة «إصلاح ديني» كانت مستعملة في نهاية العصر الوسيط في أوروبا بمعنى النقاء الداخلي الذي يحققه كل مؤمن بالمسيحية ليعيد إليها نضارتها، أو بمعنى التحولات التي يتعين على الكنيسة أن تقوم بها لتحقق الزهد والقداسة. لكن الحركة البروتستانتية حوّلت الإصلاح الديني حدثاً تاريخياً يكتب بحرف بداية كبير إذا قصد به هذا الحدث بالذات.

«ديني» في التراث نوعاً من اللغو، لأن الإصلاح والدين أمر واحد: الإصلاح هو إقامة الدين ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود، 117]، وورد في تفسير الجلالين[106]: «المصلحون هم المؤمنون». كما أنّ إقامة الدين هي الإصلاح: ﴿وَلَا تُفْسِدُواْ فِي ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا﴾ [الأعراف، 56]، وورد في تفسير الجلالين: «بعد إصلاحها ببعث الرسل». وقديماً انتقد العلماء الإمام الغزالي لأنه أطلق على كتابه عنوان «إحياء علوم الدين» فقالوا: وهل ماتت علوم الدين حتى يحييها الغزالي؟ ولو أنه استعمل كلمة «إصلاح» لفهم منها أنّ الدين يفسد أو يعتريه بعض فساد، وما زالت بعض المؤسسات في مجتمعات إسلاميّة شديدة المحافظة تحرّم إلى اليوم استعمال كلمة «إصلاح ديني» لأنها قد توحي بهذا المعنى.

مقدمة سادسة: إذا كان التحليل الإيماني مستبعداً في مجال الحديث عن الإصلاح ظاهرة كونية، وإذا كان التحليل التاريخي هو غير الوجهة التي نريد، لأنه يرتبط بتجارب مخصوصة (الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر، المسارات الطويلة للإصلاح الكاثوليكي، المحاولات الإسلامية منذ القرن التاسع عشر) ولا يهتم بتحديد المنطق الداخلي للظاهرة وآلياتها الهيكلية، فإن منطلقنا سيكون أنتربولوجياً أوّلاً، وتأويليّاً ثانياً. **يمثّل الإصلاح، من وجهة نظر أنتربولوجية، وجهاً من براديغم «العود الأبدي»، فهو في منطقه الداخلي ليس حدثاً يضاف إلى الدين، لأن الحدث يقترن بالزمان**

(106) لا ندّعي بالرجوع إلى التفاسير تقديم المعنى القرآني الصحيح بل المعنى الذي استقر في الوعي الإسلامي السائد، كما يشهد عليه «تفسير الجلالين» مثلاً الذي حظي بشهرة واسعة.

والمكان. لكنّنا لن نكتفي بالمقاربة الأنتربولوجية بل نعمل على صياغة مقاربة تأويلية تقوم على قبول ذلك التداخل بين الإصلاح والدين لا بصفته واقعاً بل بالنظر إليه من جهة كونه وضعاً تأويلياً وموضوعاً موجهاً للفعل الاجتماعي. فلا يمكن أن نعيّن الإصلاح ظاهرة قائمة بذاتها إلاً إذا قبلنا فصلها مؤقتاً ومنهجياً عن تاريخياتها وبحثناها ضمن عالمها التأويلي الأصلي، عالم التدين والشعور الديني.

إن رغبتنا في الحديث عن «الإصلاح» ظاهرة قائمة بذاتها، كونية في دوافعها وآلياتها، يفرض أن نربطها، بعد أن فصلناها مؤقتاً عن تاريخياتها، بما هو كوني في التجارب الإنسانية. فاخترنا ربطها بأكثر الظواهر كونية: الدين والاجتماع والكتابة، فهي مشتركة في كل التجارب الإنسانية، وانطلاقاً منها يتحدّد في نظرنا «الإصلاح» ظاهرة كونية تعبّر عن نفسها في تجارب تاريخية عديدة، ويمكن إدراكها عبر «نمط نموذجي» صالح لتفسير التجارب المتنوعة.

2) ظاهرة التديّن

لقد استبعدنا الموقف الإيماني للحديث عن الإصلاح، فمن باب أولى أن نستبعده للحديث عن الدين. ينصب اهتمامنا على الظاهرة الدينية بصفتها إحدى الظواهر الاجتماعية الكبرى. ونحن نرى أن هذه الظاهرة ليست مرحلة عابرة في الوجود البشري بل بنية من بناه المستقرّة، تتغيّر تجليّاتها ولغاتها وتعبيراتها بحسب الحضارات وتنتقل وجوه تجسّدها بحسب المراحل التاريخية لكنها ظاهرة أساسية لفهم عمق الطبيعة الإنسانية. الإنسان هو الوحيد بين جميع الموجودات الذي يتصرّف ببنية مزدوجة: بنية الإنسان

المُختبر[107] الذي يتعلق وعيه بالأشياء المحسوسة وبنية الإنسان الديني[108] الذي يتعلّق وعيه بالأشياء الغائبة.

والدين هو نتيجة من نتائج القابلية اللغوية الترميزيّة لدى الإنسان التي تجعله منفرداً بين الموجودات بإمكانية التعبير عن الأشياء في حال وجودها أو غيابها. كما أن اللغة، إنجازاً، نتيجة من نتائج الحسّ الديني الذي دفع الإنسان إلى تصوّر الغائب ثم المجرّد ودفعه إلى أبعد من الإشارة أو التصويت عند التعبير عن حسّه بوجود الأشياء أو المشاعر. صحيح أن القدرة على التجريد والترميز لم تبق متجسّدة في الدين وحده، بل تقلّص المجال الديني بالمعنى الدقيق لفائدة مجالات جديدة نمت شيئاً فشيئاً بتطور المجتمعات الإنسانيّة، مثل الرسم والتعبير الأدبي والتفكير الفلسفي. كما أن تنامي الخبرات الإنسانية قد دفع إلى التمييز بين المجرّدات الذهنية والأعيان التي يفترض تجريداً وجودها. لكن الظاهرة الدينية تظل حاضرة ما لم يحلّ الإنسان لغز المصير ويتخلّص من رعب المجهول.

فإذا كانت محاولات تحديد الثابت في هذه الظاهرة عديدة متباينة، فإن الراجح أنّه لم يوجد دين ولم يعرف شعور ديني ولم يسمع عن حضارة دينية إلاّ وقد ارتبط ذلك جميعاً بحضور بارز

---

(107) Homo Empiricus.
الإنسان المختبر هو الإنسان كما يمكن تصوّره لو أن الدوافع إلى ممارساته كانت مرتبطة كلها بالخبرات المباشرة المترتبة على تحصيل حاجاته.

(108) Homo Religiosus.
الإنسان الديني هو الإنسان كما يمكن تصوّره لو أن الدوافع إلى ممارساته كانت دينية كلها وضربنا صفحاً عن كل أنواع الدوافع الأخرى.

لقضية المصير. **لقد وجدت ديانات دون كتب مقدسة أو دون عبادات أو دون رجال دين، بل وجدت ديانات دون آلهة، لكن لم توجد ديانات لم تتحدّث عن الموت والفناء**. ذلك أن فكرة الموت والفناء، وليس الموت ذاته، هي خاصّة من خاصيات الإنسانية: الانسان يشترك مع كل الكائنات في الفناء لكنه ينفرد عنها في وعيه المسبق بموته. فكذلك يشترك مع كل الكائنات في البحث الاختباري عن الأمن والغذاء، لكنه ينفرد عنها في البحث التجريدي عن مسكّنات في نفسه لرعب المصير. وفكرة الفناء هي نقطة الالتقاء الحاسمة بين الشعور الاختباري والشعور الديني، لأنّ المحافظة على الحياة تحصل باكتساب الغذاء والأمن، لكن تسكين رعب المصير لا يحصل إلا ببناءات ذهنية تجريدية لا فاصل فيها بين التجريد الذهني والأعيان المفترض تجريداً وجودها. كما أنها نقطة الالتقاء الحاسمة بين الفرد والمجموعة، فأكثر مدركات الإنسان بداهة أن الناس جميعاً ميّتون (ليس من الصدفة أن يكون الشكل المشهور للقياس الأرسطي منطلقاً من مقدّمة «كليّة» موضوعها موت الإنسان!) لكن كل فرد يدرك أنه سيواجه وحيداً فناءه الفردي، فلا يمكن تسكين رعب المصير إلا في إطار جدل الفرد والمجموعة.

إنّ الحسّ الاختباري في تجلّيه الفردي يبحث عن توفير وسائل الأمن والغذاء، والحسّ الاختباري في تجليه الجمعي يدفع إلى الانضمام إلى «جماعة النسب»[109] لضمان فرص ذلك التوفير (وهذا

(109) نستعمل كلمة نسب بمعنى مستوحى من ابن خلدون، فالنسب أمر وهمي تفرضه الحاجة الاجتماعية، وهو على طابعه الاعتباطي ذو فاعلية اجتماعية حقيقية. فالنسب كل ما يحقق في الفرد شعور الانتماء إلى مجموعة محسوسة وما يحقق في المجموعة شعورا بانتماء الفرد إليها.

معنى أن الإنسان مدني بالطبع). والحس الديني في تجليه الفردي يدفع إلى جهد تجريدي مسكّن لرعب المصير الفردي، والحسّ الديني في تجليه الجماعي يدفع إلى الانضمام إلى «جماعة الخلاص» للتخلّص من رعب المصير.

فالشعور الديني والشعور الاختباري يتكاملان في البعدين الفردي والجمعي، لا لمجرّد أن الفرد ينضمّ إلى المجموعة لتحقيق حاجاته، كما ظنّ ابن خلدون، بل لأن الفرد يتصوّر الخلاص الاختباري والديني في مجموعتين لا تتداخلان تماماً، **جماعة النسب وجماعة الخلاص**. من هنا يُحدث الحسّ الديني وعيين مختلفين بالزمان: ثمة الزمان المحدود، زمان الشيء المحسوس وجماعة النسب. وثمّة الزمان اللامحدود، الزمان الماضي ـ الآتي، زمان جماعة الخلاص، ولنسمّه «الأزل» تمييزاً له عن سابقه.

يتعيّن حينئذ أن لا نقابل بين دين وجماعة، بل متخيّل ديني ومتخيّل جمعي. المتخيّل الديني هو مجال إدارة الزمن الأزلي، والمتخيّل الجمعي هو مجال إدارة الزمن المحدود.

المتخيّل الديني هو التجسّد الفردي والجمعي للحسّ الديني. أما المتخيّل الجمعي فليس التجسد الفردي أو الجمعي لمدنية الإنسان الفرد (لأن الفرد لا يوجد خارج المجموعة لينضم إليها، بل المجموعة تنضم إلى وعي الفرد)، بل هو التقاء بين الحسّ الاختباري في تجليه الجمعي والحسّ الديني في تجليه الجمعي. من هنا نتبين لماذا لا ينقرض الحس الديني حتى في أكثر المجتمعات تلبية للحاجات الإنسانية، لأن ذلك الحسّ لا يرتبط بحاجات يمكن تلبيتها اختبارياً بل يرتبط أيضا وخاصة بحاجات لا يمكن تلبيتها إلا في نوع من التصورات التجريدية، وأعمق تلك الحاجات ما يتعلّق بإدارة الرعب الجماعي من المصير. لذلك تسقط الأيديولوجيات

نهائيّاً إذا سقطت، لأنها تقدّم وعوداً لقضايا اختبارية، مثل التفوّق للعرق والشيوعية للمحرومين والوفرة للمستهلكين، بينما تسقط الأديان وتعود من جديد لأنها تجمع بين الوعود الاختبارية والوعود التجريدية، بين الأفق المنظور والأفق الغائب. على أن ما ذكرناه لا ينفي أن المجتمعات تشهد تغيّرات كثيرة في طرق التعبير عن الخلاص الجماعي من ذلك الرعب.

3) ظاهرة الاجتماع

لا يقتصر المتخيّل الجمعي حينئذ على جماعة النسب التي تتحقّق من خلالها الحاجات المعيشيّة، بل يشمل أيضاً جماعة الخلاص التي تتحقّق من خلالها الحاجات النفسيّة. وجماعة النسب نوعان: نوع محدود ونوع مترام. فجماعة النسب المحدودة هي التي لا يكون عدد أفرادها مرتفعاً وينحصر وجودها في مكان محدّد نسبيّاً وتتوافر معطيات محسوسة مباشرة تميّزها عن المجموعات الأخرى. يتداخل الزمن والأزل في هذه الحالة فتكاد تكون إدارتهما شيئاً واحداً، وكأن الحسّ الاختباري والحسّ الديني لا يتميّز أحدهما عن الآخر. فترى تلك الجماعة أن استمرار وجودها طول الأزمنة الماضية ضمان لاستمرار وجودها في الأزمنة الآتية، وأن نجاحها في التخلص ممّا واجهته من مخاطر محسوسة ضمان لنجاتها من مصائر الرعب. الزمن والأزل، المحدود والماضي ـ الآتي، هي جميعاً متصوّرات لا تحتاج إلى شيء غير الاستقرار المطمئن لتتحقّق الحاجات النفسية والمعيشيّة للفرد والجماعة في آن واحد. إن المتخيّل الديني والمتخيّل الجمعي، جماعة النسب وجماعة الخلاص، يتداخلان أقصى درجات التداخل. أما اللغة المعبرة عن تداخل المتخلين فهي الأسطورة التي لا تنمو إلا في غياب الوعي الحاد بالفارق بين

الماضي والحاضر والمستقبل أو بين الفرد والمجموعة أو بين عالم الأحياء وعالم الأموات. . . إلخ.

مقابل جماعة النسب المحدودة المستقرة يوجد نوع آخر هو جماعة النسب المترامية المعقّدة(110)، التي تتعدّد فيها الأعراق وتتسع رقعتها الجغرافية وتتغير باستمرار حدودها وملامحها ولا يرتبط أفرادها حسيّاً بتاريخهم وآثار موتاهم. في هذه الجماعة يتمايز الزمن عن الأزل بعض التميز، لا بمعنى أن الجماعة تفصل إدارة المحدود عن إدارة الماضي ـ الآتي، بل بمعنى أن الاتجاه إلى التجريد ينمو ويتعاظم إلى أن يبدو المحسوس خاضعاً للمجرد والمحدود مداراً بحسب قواعد الأزل. ههنا تصبح جماعة الخلاص التعبير المجرّد عن جماعة النسب، ولا يشعر الأفراد بالأمن لمجرّد الانتماء إلى الجماعة الأولى بل عندما يشعرون بتحقيق نموذج جماعة الخلاص وبجدارة الانتماء إليها. وفيما ينمو الحسّ الاختباري الفردي نتيجة الرغبة الفردية في تحقيق مكاسب غير تلك المضمونة جماعياً ينمو الحسّ الديني أيضاً نتيجة الرغبة في تحقيق خلاص أكبر من ذاك المضمون جماعياً. وهذا التطوّر للقيمة الذاتية للفرد أو لمجموعات فرعية في المجموعة الأمّ يزيد من تعقيد آليات الاجتماع، فتزداد تبعاً لذلك درجة التجريد في المتخيّلين الجماعي والديني، وهكذا. . .

(110) ليس التعقّد تفوّق اجتماع على آخر، لكن المسار الاجتماعي يتجه من البساطة إلى التعقيد وليس العكس. يجدر هنا تفادي مبالغتين، مبالغة الاثنوغرافيا العرقية التي تميز بين البسيط والمعقد من الاجتماع لتكريس فعل التفضيل والتحكم، فكأنها تنفي صفة الاجتماع والإنسانية عن المجتمعات بسيطة التركيب والنظم، والمبالغة البنيوية الشكلانية التي تزعم أن المجتمعات متساوية في التعقد فتساوي تنظيم مدينة نيويورك بمدينة ريفية محدودة السكان.

إن المتخيّلين الجماعي والديني لا يتعارضان، لكنّهما يوغلان في التجريد والتعقيد فينمو التمايز بين الماضي والحاضر والفرد والمجموعة وعالم الأحياء وعالم الأموات والإدراك المحسوس والإدراك الغيبي والمثل والممارسة والشرائع والأعراف، إلخ. أما اللغة السائدة في هذه المجموعات فهي لغة ثنائية طرفاها العقيدة والتأويل:

العقيدة هي لغة المتخيّل الديني في وضع تجريد، والفارق بينها والأسطورة أن الأسطورة تُعاش حسياً والعقيدة تسلّم ذهنياً. والعقيدة ليست معنى الإيمان نفسه، لأن الإيمان شعور، وليست معنى الاعتقاد نفسه، لأن الاعتقاد موقف فردي. العقيدة هي المحدّد الجمعي للانتماء إلى المتخيّل الديني والمحدّد الديني للانتماء إلى المتخيّل الجمعي، هي الجامع الذي يربط الأفراد في آن واحد إلى جماعة النسب وجماعة الخلاص (عقيدة أهل السنة والجماعة، عقيدة آباء الكنيسة المقدسين، إلخ).

أمّا التأويل فهو لغة المتخيّل الجمعي في وضع تجريد. إنّ الأسطورة لا تؤوّل لكنها تتنوّع بتنوّع المجموعات، أما العقيدة فتؤوّل لأن الانتقال من المحسوس المعاش إلى الذهني المجرّد يترتّب عليه تميّز بين مطلق تجتمع حوله الجماعة وتمثّل (représentation) لذلك المطلق، والتمثّل يتخذ تعبيرات عديدة تتنوّع بتنوّع الرؤى والاجتهادات والمصالح. والمحسوس المعاش يشمل أيضاً الغائب من الأرواح واللامرئي من الأعيان إذا ما أحسّ به الأفراد وعايشوه في حياتهم اليومية. التأويل منفصل بذاته عن المطلق، في حين لا ينفصل فهم الأسطورة عن الأسطورة؛ هذا هو الفارق الرئيسي بين الوضعين. كما أن عالم الأسطورة عالم محسوس معيش في وعي الأفراد بينما عالم العقيدة عالم ذهني مفترض الوجود ضرورة أو

جوازاً متعدّد المعاني بالفعل متّحدها بالقوّة. يمثّل هذا الازدواج الميزة الرئيسية للمتخيّل المعقّد، وهو الذي يكون، كما سنرى، شرطاً ضرورياً لتحقّق ظاهرة الإصلاح من داخل منطق الظاهرة الدينية.

من المفارقات أن قيام مجتمع التأويل يعني في النهاية إخضاع الحسّ الديني لتقنين الحسّ الاختباري. واستراتيجيا التأويل التي تعتمدها الجماعة المؤوّلة تتجه اتجاهين مختلفين: اتجاه نحو تنقية المجرد المطلق من رواسب الخبرات الشعوريّة تعميقاً للانفصام بين البعد التجريدي والبعد الحسي في حياة الجماعة؛ واتجاه نحو احتضان المجرد المطلق لمقتضيات الخبرات الشعورية تعميقاً لالتحام البعدين في متخيّل واحد. من المؤكّد أن الاتجاهين يقومان معاً على مفارقة غريبة، فإذا كان التأويل إخضاع الحسّ الديني للحسّ الاختباري فإنه من وجه آخر محاولة مضنية لحجب هذا الإخضاع، إما بتغييب الخبرة في الحالة الأولى أو إدماجها في النموذج التأويلي في الحالة الثانية. نضرب على ذلك مثلاً: الكتب المقدسة، فهي تعبّر عن الحسّ الديني من خلال ضمير جمعي هو مصدر الكلام المقدّس، لكن المقدّس لا يدرك إلا من خلال المدنّس المختبري مثل القواعد اللغوية والمنطقيّة. إننا لا نجد تعريفاً لمجتمعات التأويل أفضل من أنها المجتمعات التي تظلّ فيها تلك المفارقة من باب اللامفكّر فيه. وعليه، لا تخرج الاتجاهات التأويلية فيها عن الاتجاهين المذكورين. فالاتجاه الأوّل المعمّق للانفصال بين التجريد والخبرة هو اتجاه التديّن «المتراجع»، والاتجاه الثاني المعمّق لالتحام التجريد والخبرة هو اتجاه التديّن «المحيط»[111].

---

(111) نحاول أن نعبّر بالزوج متراجع/ محيط عن اتجاهين متقابلين، اتجاه =

4) ظاهرة الكتابة

سواء أكان التديّن متراجعاً (Religiosité endogène) أم محيطاً (religiosité exogène) فإنه يعبّر في الحالين عن وضع «مأسسة» دينية (Institutionnalisation) أي تنزّل الحس الديني في الحراك الاجتماعي، وتجسّد الدين في مؤسسة من مؤسسات المجتمع (بالمعنى السوسيولوجي لكلمة مؤسسة، لا بالمعنى التنظيمي الجهازي).

الحسّ الديني هو الدافع الشعوري لوضع المأسسة الدينية، أما المأسسة الدينية في ذاتها فهي وضع اجتماعي تاريخي يرتبط بالمتخيّل الجمعي الذي يمثّل، كما قدمنا، التقاء الحسّ الديني والحسّ الاختباري في آن واحد وتعاضد جماعة النسب وجماعة الخلاص. وفي ظلّ هذا الالتقاء يبرز تصوّر «الانتماء». الانتماء بهذا المعنى ليس الوجود بين مجموعة من الأحياء بل الذاكرة التي تجمع الأحياء والأموات، وتحدّد الزمن المجهول بحسب الزمن المعلوم، أي الزمن الأزلي الماضي ـ الآتي. وإذا كان كلّ مجتمع ينتج ذاكرة تعبّر عن نفسها بلغة الأسطورة أو بلغة التأويل، بل إذا كان كلّ مجتمع مجمّعاً لذاكرات فرعيّة تغذي تلك الذاكرة الجمعيّة وتستمدّ منها أنموذجاتها الوظيفية (Paradigmes fonctionnels)، فإن الأمر الجدير بالإبراز،

= التراجع نحو المركز واتجاه التوسع انطلاقاً من المركز. ويقابلان بالفرنسية الزوج:

Exogène/ Endogène

ومعترك التأويل في مجتمعات التأويل تنافس بين هذين الاتجاهين في إدارة العلاقة بين الحس الديني والحس الاختباري.

لأنه كونيّ عام، هو حاجة الذاكرة إلى «مسند» (support) أو واسطة (média) لتنتقل بين الأفراد والأجيال، وأهمّ المسانيد الكتابة والمشافهة.

فالجماعة المحدودة لا تشعر بالحاجة الماسّة إلى إقحام مسند غير المشافهة، فهو كفيل أن يحقّق لها الوظائف المطلوبة. والمشافهة كافية لتحقيق كل الوظائف الاجتماعية ومنها صيانة الذاكرة وانتقالها بين الأفراد والأجيال إذا كان عدد الأفراد محدوداً، وكان الفضاء المكاني صغيراً وكان التواصل بين البشر مباشراً، وكان التمايز بين الأحياء والأموات والأرواح والأجساد غامض المعالم. هذه حالة تتميز بتداخل الزمن والأزل وجماعة النسب وجماعة الخلاص فيكون المتخيّل الديني والمتخيّل الجمعي متشابكين تقريباً لا يكاد يفترق أحدهما عن الآخر، فدرجة التجريد ضعيفة ولا فارق واضحاً بين الشرائع والأعراف أو اللغة اليومية واللغة الأدبية والإدارية أو بين الخاصة والعامة أو المعرفة القديمة والمعرفة الجديدة، إلخ. كما أن المجرّد ليس موضوع اعتقاد ذهني بل هو معيش محسوس يتجسّد عبر الحسّ أو يُتوصّل إليه بوسيط حسّي أو تقام به علاقة عبر طقوس حسية مثل الذبائح والقرابين. ومن الطبيعي أخيراً أن لا يكون هذا المجتمع مجتمع تأويل بل مجتمع أسطورة، وأن تكون المشافهة المسند الأساسي والوسيط المتأكد لكل ثقافة أسطوريّة[112].

والذاكرة التي تنتقل مشافهة ليست ذاكرة جامدة بل ذاكرة مستقرّة، والفارق شاسع بين الأمرين. الكتابة هي التي تجعل وعي الفرد أو المجموعة بالفارق بين الأمس واليوم وعياً حاداً، وغياب

(112) لا يتضمن مفهوم الأسطورة أي تحقير أو نظرة دونية، كما أصبح متأكداً من خلال البحوث الاجتماعية الحديثة.

الكتابة لا يمنع التغير لكنه يحول دون أن يعيش الفرد أو المجموعة شعور الانفصام بين الماضي والحاضر، بين ما هو كائن وما كان («ما كان هو ما يجب أن يكون»). **فالذاكرة الشفوية ليست جامدة لكنّ تحوّلها بطيء ولا تشعر بهذه التحوّلات لأن الماضي لا يتميّز عن الحاضر بأكثر ممّا يتميز الأحياء عن الأموات والأرواح عن الأجساد.**

أما الجماعة المترامية المعقّدة فإنها تحتاج إلى مسند آخر غير المشافهة وتشهد عمليتين مصيريتين: **الأولى تحويل ثقافة المشافهة إلى ثقافة مكتوبة وهذه عملية التدوين، والثانية إنتاج الثقافة عبر المكتوب وهذه الكتابة**. ينبغي أن نميّز بدقّة بين التدوين والكتابة وأيضاً بين الإلقاء والمشافهة. لا فارق نوعياً بين أن يرتجل شخص محاضرة أو أن يقدمها مكتوبة، ولا بين أن يسمع قصيدة من الشعر الشعبي أو يقرأها مدوّنة. لكنّ الفارق كبير بين الكتابة والمشافهة من جهة كونهما منطقين مختلفين للنشاط الذهني.

نستند في هذا التمييز إلى نتائج أبحاث أنتربولوجيات الكتابة التي تجتمع اليوم على مبادئ ثلاثة:

أ ـ إن الكتابة ليست مجرّد تقييد للكلام الشفوي بل هي منطق ذهني قائم بذاته.

ب ـ إن الانتقال من المشافهة إلى الكتابة يرتبط بتحوّلات اجتماعية جذرية.

ج ـ إن قيام الديانات العقديّة الكبرى ملازم لظهور الكتابة.

يجدر التوقف هنا عند أشهر أبحاث أنتربولوجيات الكتابة لتحديد النتائج المترتبة على تلك المبادئ الثلاثة، ومناقشة هذه النتائج وربما إعادة صياغة بعضها صياغة أكثر رحابة وأشد قدرة على تفسير العدد الأكبر من الظواهر، ومنها ظاهرة الإصلاح الديني.

يعتبر جاك غودي (Jack Goody) من أكبر المختصين اليوم في أنتربولوجيا الكتابة. وتتمحور أعماله وأعمال مدرسته حول تحليل الآثار العميقة التي يحدثها الانخراط في نمط ثقافي كتابي في النظام الاجتماعي العام، أي مجموع المؤسسات الاجتماعية من دين واقتصاد وإدارة وسياسة وتشريع. ويمكن تمييز موجّهين رئيسيين في هذه الأعمال:

أوّلهما، رفض الأطروحة الڤيبرية القائلة باختصاص الغرب بالعقلانية («رفع السحر عن العالم») من موقع أنها أطروحة مستندة إلى الإثنولوجيا التقليدية التي تقيم تقابلاً نوعياً تفاضلياً بين مجتمعات الكتابة والمنطق والتقنية ومجتمعات المشافهة والأسطورة والسحر.

ثانيهما، رفض الأطروحة الماركسيّة القائلة بتوجيه البنى التحتية للبنى الفوقية من موقع إثبات أن أنماط التواصل، مثل الكتابة، تتميّز بقيمة تضاهي قيمة أنماط الإنتاج بل تفوقها أثراً.

ونحن نرى أن الطريقة التي توسّل بها غودي لمدافعة السوسيولوجيا الماركسية لأنها طريقة مانوية تفترض حصراً أنه إذا صحّت أطروحته فقد بطلت الأطروحة الماركسية والعكس بالعكس، فنستبعد إمكانيات أخرى مثل جزئية تفسيره والتفسير الماركسي معاً، أو أهمية عوامل أخرى مثل الدولة أو أثر ظواهر عميقة مثل الديموغرافيا وحركات الانتقال الجماعي. يبدو غودي ناهجاً المسلك التالي: كلما وجد ظاهرتين إحداهما تتصل بالكتابة إلاّ وفسّر الأخرى على أنها نتيجة للأولى. فعندما يعاين مثلاً أن وجود الكتابة يلازم تضخّم الجهاز الإداري نجده يفترض أن الإدارة نتيجة اجتماعية لنمط الكتابة، مع أنه يمكن افتراض العكس أو إيجاد أطراف أخرى في هذه العلاقة. وعلى هذا النهج يمضي غودي مفسراً المؤسسات

الاجتماعية الأخرى من دين ودولة وقانون، فتكون الكتابة بمثابة البنية التحتية التي توجّه كل التحوّلات الاجتماعية، وهذا ما لا نسلّم بعموميته، وإن استفدنا منه فكرة منح الكتابة أهمية أولى في تفسير ظواهر اجتماعية كثيرة منها الديانة الكونية.

مقابل ذلك يبدو نقد غودي للسوسيولوجيا الڤيبرية عميقاً بما أنه يستند إلى الأنتربولوجيا الحديثة في نقدها للإثنولوجيا القديمة. فقد بنى ماكس ڤيبر (مثل ماركس قبله) أعماله على مقدمات مأخوذة من إثنولوجيا عصره رغم حدسه أحياناً مواطن ضعفها، ما أوقع مقدماته في تصوّر مركزوي «غربيّ» وجعل الغرب في كل العصور المعقل التاريخي للعقلانية بمختلف تجلياتها. ومعلوم أن هذا الاتجاه يتجسّد في عبارته الشهيرة «رفع السحر عن العالم» أو «تخلّص العالم من السحر» (Le désenchantement du monde) فهي تعني في كتاباته نشأة العلم والتقنية والقانون والفن في الفضاء «الغربي» تحديداً مقابل سيطرة الأسطورة والسحر في المجتمعات الأخرى. لكنّنا نتحفّظ على غودي في مسألة واحدة هي تحليله السكوني للمجتمعات اللاّغربية، وميله أحياناً إلى فكرة النسبية الثقافية أو الحضارية مستبعداً الخوض في قضية مصير المجتمعات التقليدية أمام الامتداد الطبيعي للحضارة الحديثة ذات الأصول الغربية.

سوف نعمد حينئذ إلى إعادة تأويل النتائج التي توصّل إليها غودي، تخصيصاً في ميدان العلاقة بين الكتابة والدين، بانتزاعها من الجدل بين الانتربولوجيا والماركسية وتنزيلها في الإشكالية التي نطرح، إشكالية العلاقة بين الدين والكتابة والإصلاح الديني.

يعتبر غودي أن الاختلاف جوهري بين التنظيم الاجتماعي في المجتمعات المستعملة للكتابة والمجتمعات التي لا تستعملها، ويبرز

هذا الاختلاف من خلال متابعة سيرورة الانتقال بين نظامين، نظام المشافهة ونظام الكتابة، وليس بالمقارنة بين ثقافات مجتمعات مختلفة. وشملت أبحاثه مجتمعات متباينة جغرافياً وزمنياً: الشرق الأوسط القديم، أوروبا في العصر الوسيط، إفريقيا الغربية في الفترة المعاصرة، لكنها أثبتت وجود عناصر مشتركة في سيرورة الانتقال من نظام المشافهة إلى نظام الكتابة رغم تباين المجتمعات واختلاف المراحل التاريخية.

وبالنسبة إلى مؤسسة الدين، يطرح غودي سؤالاً مهمّاً يقع في عمق الإشكالية التي نطرح: هل يمكن تحديد كيفيات عامة تتميز بها الثقافات الشفوية والثقافات المكتوبة في عقائدها وطقوسها؟ يعاين غودي منطلقاً من هذا السؤال الفوارق بين صنفين من الديانات: «الديانات الألفبائية» التي شهدها الشرق الأوسط القديم (ومنها اليهودية والمسيحية والإسلام)، وقد أصبحت كونية بفضل الكتابة، وأصبحت الكتابة ظاهرة كونية بفضل انتشار هذه الأديان بين الناس. والديانات الإفريقية التي عايشها بنفسه وعاين أن أتباعها لا يعتبرونها ديانات ولم يشعروا بها كذلك إلا عندما حاصرتهم الديانات الألفبائية وبخاصة المسيحية والإسلام. وسنلخص ما يهمّنا من أطروحاته ثم نتبع كلّاً منها بإعادة تأويل يستند إلى الجهاز المفهومي الذي شيدناه سابقاً[113]:

أ ـ الكتابة والأديان الكونية: توصّل غودي من مشاهداته الميدانية إلى أن المجتمعات الإفريقية لا تعتبر دياناتها وعقائدها مجالاً مستقلاً عن بقية مجالات حياتها، وتفسيره لذلك أن «الديانات

(113) يراجع خاصة مؤلفه: *La logique de l'écriture*. Colin, 1986.

المكتوبة» هي التي تتمتّع وحدها بنوع من «الحدود المستقلة بذاتها». نميل من جهتنا إلى تفسير الظاهرة تفسيراً آخر يجعل الكتابة نتيجة لا سبباً. فالمجتمعات الإفريقية التي درسها غودي تنتمي إلى الصنف الذي دعوناه «جماعة النسب المحدودة»، وقد قدمنا أن من خصائص هذا الاجتماع تداخل الزمن والأزل وجماعة النسب وجماعة الخلاص، ما يؤدي إلى تداخل المتخيّل الجمعي والمتخيّل الديني. فالأفراد لا يرون دياناتهم وعقائدهم مستقلّة عن باقي مجالات الحياة نتيجة هذا التداخل شبه التام. أما قضيّة الكتابة فهي نتيجة وليست سبباً، فليس غياب الكتابة هو الذي يحدث هذا التداخل بل هذا التداخل هو الذي يقوم عائقاً أمام تحوّل المجموعة من نمط المشافهة إلى نمط الكتابة، إذ لا وجود لحاجة اجتماعية تدفع إلى هذا التحوّل، فتظلّ المجموعة تعمل بوسيط المشافهة ولغة الأسطورة.

نرى في المقابل تميّزاً نسبياً للمتخيّل الديني عن المتخيّل الجمعي في المجموعة الممتدة المعقدة بسبب اتجاه المتخيّلين إلى التجريد. فتندفع المجموعة إلى تغليب الكتابة واعتمادها مسنداً أساسياً للذاكرة واعتماد العقيدة والتأويل لغة، ويبرز الدين تبعاً لذلك مجالاً مستقلاً بذاته.

ب ـ التبشير والردّة: يعاين غودي من خلال أبحاثه الميدانية أن الأديان الإفريقية التي درسها لا تقبل فكرة التبشير، فلا يعتنق دين القبيلة إلا أفرادها. أما «الديانات المكتوبة» فتتميز بأنها «كونية» بمعنى أنها في الغالب ديانات تبشيرية قابلة أن يعتنقها من لم يولد فيها. ويرى أنه يكفي أحياناً أن تنتقل مجموعة من نمط المشافهة إلى نمط الكتابة كي تقبل تبعاً لذلك الانتقال من ديانة محلية شفوية إلى ديانة «كونية» مكتوبة. ويفسّر ذلك بأن الكتابة هي وحدها التي تجعل التبشير ممكناً. لكننا نميل إلى اعتبار أن الكتابة ليست سبباً للتبشير

بل مجرّد أداة له. والتفسير بحسب افتراضنا أن تداخل المتخيّلين الديني والجماعي في المجموعات المحدودة (مثل المجتمعات الإفريقية التي درسها) يجعل ممتنعاً الانخراط في متخيّل الانتماء الديني دون الانخراط في متخيّل الانتماء الجمعي. فاعتناق الدين يكون على نمط الانتماء إلى المجموعة ويقوم على توهّم النسب، ويمكن في عديد الحالات إيجاد أنساب وهمية للدخول في الدين الجديد دون مركّبات نقص، كما يشهد على ذلك مثلاً الكثير من الأحاديث الإسلامية التي وضعت حول الأصول اليمنيّة للبربر ووصايا النبي بحقّ السود، وغير ذلك ممّا يفيد الإعلاء من شأن المجموعات التي دخلت الإسلام بعد التوسّع التبشيري الحربي أو السلمي في إفريقيا الشمالية. ويوجد بالإضافة إلى ذلك مثالان بارزان يؤكدان عدم كفاية تفسير غودي: أوّلا، الوضع الذي عاينه في الديانات الإفريقية ينسحب أيضاً، على اليهودية، وهي من أقدم الديانات المكتوبة، فلم يعد ممكناً اعتناق اليهوديّة، منذ تدمير الهيكل على الأقلّ، مع أنّ التراث الكتابي لدى اليهود عريق. فالكتابة ليست ملازمة للتبشير بل مجرّد أداة له. ثانياً، يرى غودي أن التوسّع التبشيري أو التقلّص التبشيري بسبب ظاهرة الردّة يختصان بالديانات المكتوبة، لكن هناك على الأقل حالة واضحة من التوسّع التبشيري والردّة في مجموعات المشافهة هي ظاهرة الزواج من خارج المجموعة (Exogamie)، فمن المعلوم أن المرأة التي تنتقل بسبب الزواج إلى مجموعة أخرى تغيّر دينها في الغالب إلى دين زوجها، أي أنها ترتدّ عن دينها الأوّل. ولما كانت المجموعات الأقوى هي الأكثر قدرة على التزوّج من خارج المجموعة فإنها تمارس نوعاً من التوسّع التبشيري فينتشر دينها بتمدّدها الاجتماعي دون أن تحتاج ضرورة إلى الكتابة.

ولا نرى على سبيل الإطلاق أن التوسّع أو البقاء في الحدود الأصليّة يرتبطان بالكتابة وحدها ولا بالمتخيّل الديني وحده بل يرتبطان بالعلاقة التي تقوم بين المتخيّل الديني والمتخيّل الجمعي في آن واحد. ففي مجتمعات المشافهة كما في مجتمعات الكتابة يشرّع المتخيّلان التوسّع أو يوجهان نحو الانغلاق لأسباب عديدة ومعقّدة تدور في الغالب حول المصالح التي تجنيها المجموعة من هذا الوضع أو ذاك، والكتابة ليست في الغالب إلا وسيلة وليست عنصراً محدّداً ومعلّلاً. ولنا في الوضع الديني للجزيرة العربيّة قبل الإسلام مثال جيّد نخالف به أطروحة غودي. ذلك أن المجموعة المدعوّة «قريش» مارست نوعاً من الإمبريالية الدينية على المجموعات المجاورة دون أن تلغي دياناتها، وتيسّر لها ذلك بفضل تفوقها الاجتماعي؛ مع ذلك لم تعمل على تحويل تفوّقها إلى مشروع توسّعي تبشيري. ولم تشهد الجزيرة بداية هذا التوجه إلا مع ظهور الإسلام. هل يرجع ذلك إلى أن الإسلام ديانة مكتوبة؟ بالتأكيد لا، لأن كتبة الإسلام هم كتبة قريش، ولأنّ اليهوديّة العربية أعرق في الكتابة، ولأنّ تحوّل الإسلام إلى ديانة مكتوبة كان متدرّجاً فترة زمنية طويلة. الفارق بين الحالين ليس وضع الكتابة بل ما قام به الإسلام من تحويل المجموعات المحدودة المتعايشة إلى مجموعة ممتدّة تقوم على الولاء المزدوج (دين + قبيلة) وتنافس بقايا المجموعات المحدودة القائمة على الولاء المفرد (القبيلة). وقد تحوّل الصراع إلى صبغة دينية لأن المتخيّلين الديني والجماعي أصبحا متمايزين نسبياً بعد أن كانا متداخلين.

ج ـ الحركة والركود: يخالف غودي الفكرة السائدة التي تعتبر مجتمعات المشافهة مجتمعات راكدة ومجتمعات الكتابة مجتمعات متطوّرة، ويرى أن الأمر على العكس تماماً. المجتمعات الأولى في

رأيه هي المتطوّرة وإن لم يبرز التطوّر للمراقبين من الخارج بسبب غياب الكتابة. والثانية هي الساكنة لأنها تظلّ مشدودة إلى نصّ مثبت بالكتابة. ونحن نقرّ أن مجتمعات المشافهة ليست راكدة وأن غياب الكتابة هو الذي قد يعطي عكس هذا الانطباع، لأنه يحول دون المقارنة بالماضي والتفطّن إلى تغيّرات الذاكرة. لكن حضور الكتابة لا يعني أن المجتمعات التي تعتمدها تتحوّل إلى مجتمعات ساكنة. ينبغي أوّلا التمييز بين الجمود والاستقرار، كما نبّهنا سابقاً، فالذاكرة الشفوية مستقرّة لكنّها غير ساكنة. وينبغي ثانياً التنبّه إلى أن وجود نصّ مكتوب ليس علامة ثبات بل تتوافر في مجتمعات الكتابة مرونة لا تقلّ عن تلك المتوافرة في مجتمعات المشافهة وقد تفوقها بكثير، لأن النص الذي فقد مقامه الأصلي لم يعد له من معنى إلاّ ما أُوّل عليه. والتأويل كما قدمنا ليس عملية دينية بل عملية اختباريّة، فالمرونة التي تفقدها «الديانات المكتوبة» من حيث المبدأ (مبدأ قداسة النص وثباته المطلق) تسترجعها من حيث الواقع العملي بالقدرة على توسيع حدود التأويل دون نهاية.

د ـ **التقنين الأخلاقي المطلق**: يرى غودي أن الكتابة تضفي طابع الإطلاق على التوجيهات الدينية ما يجعل الديانات المكتوبة «كونيّة» بحكم أنها تقدّم توجيهات مطلقة، عكس الديانات الشفوية التي تظلّ دائماً ديانات محليّة. وهو يعارض بذلك رأي ماكس ڤيبر الذي يعتبر الأخلاق الكونية أخلاق التراث اليهودي المسيحي وحده. ينبّه غودي إلى أن مطلقية التوجيهات ترجع إلى مجرد كون الكتابة تنتزع القاعدة الأخلاقية من مقامها الأصلي، من ذلك مثلاً الوصيّة القائلة: «لا تقتل أبداً» تعني في مقامها الأصلي ودلالتها الحقيقية: «لا تقتل يهودياً أبداً»، لكنها تتحوّل بالكتابة إلى مبدأ أخلاقي عامّ يشمل كلّ البشر.

نرى ردّ الكاتب لرأي ڤيبر صائباً. أما ربطه كونيّة القاعدة الأخلاقية بالكتابة وحدها، ففيه نظر. الكتابة شرط من شروط الكونية لكنها شرط ضرورة لا شرط كفاية. الكونية ليست نتيجة نمط من أنماط التواصل فحسب بل خيار تحدّده المجموعة فتختار الانغلاق على نفسها أو الانفتاح بحسب استفادتها من كل وضع. الديانة الكونية هي ديانة المجتمع المعقّد القابل احتضان مجموعات جديدة وإدماجها في صلبه. لكن صحيح أيضاً أن الكتابة ترسّخ وعي الكونية وتجعل عسيراً بعد ذلك إعادة الديانة «الكونيّة» إلى ديانة مجموعة محدودة (ديانة «قومية»). وهذا أمر يتأكّد من خلال المثال الذي عرضناه سابقاً: متخيّل الانتماء في اليهودية شديد الانغلاق رغم عراقة الكتابة في التراث اليهودي، لذلك يعاني الفكر اليهودي تناقضاً حادّاً بين كونية المكتوب واجتماع الانغلاق. التناقض ذاته نشهده في مشاريع «الإسلام القومي» أو القومية العربية الإسلاميّة (لدى الكواكبي مثلاً)، أي التمسك في آن واحد بكونية المكتوب وحقّ الجماعة في أن تضع لها حدوداً تميزها عن المجموعات المنافسة وإن كانت تنتمي إلى الدين نفسه.

هـ ـ الأدوار الدينية المتخصصة: يعدّ غودي من الفوارق المميزة بين مجتمعات المشافهة ومجتمعات الكتابة التخصّص في الأدوار والتنظيمات، فإذا كانت الأولى تضمّ «رجال دين» فإن الثانية هي وحدها التي تشهد قيام مؤسسة مختصة في الدين لأنها تتحكّم في طرق الوصول إلى المكتوب بل قد تحتكر أحياناً نشاط الكتابة.

لكنّنا لا نرى هذا التفسير كافياً، وإن قام على شواهد مهمة من الديانات الشرق أوسطية القديمة:

أوّلاً، إنّ احتكار المجال الديني أو توجيهه ظاهرة مشتركة بين

مجتمعات المشافهة ومجتمعات الكتابة على حدّ سواء، وهي ترجع إلى أن كل مجموعة محدودة أم ممتدّة تقيم لاجتماعها أنظمة مقنّنة منها نظام التديّن. فهي تضبط التديّن في الحالة الأولى بضبط الطقوس والحفلات مثلاً، وتضبط التديّن في الحالة الثانية بضبط التأويل. ويجدر التنبيه إلى أننا لا نقبل التمييز الذي أقامه غودي بين ديانات شفوية وديانات مكتوبة، بل التمييز في رأينا ينبغي أن يكون بين مجتمعات مشافهة ومجتمعات كتابة. فكل دين يمكن أن يخضع للضبطين في آن واحد، لأن الطقوس تستمرّ في الديانات بعد أن تصبح مكتوبة فيتواصل بذلك التطور الشفوي للديانة، كما أنّ كلّ دين يحتوي على قابليّة التحوّل إلى الكتابة. الفارق ليس قائماً بين ديانات شفوية محدودة وديانات كبرى مكتوبة بل بين ديانات احتضنتها مجتمعات تحوّلت من المشافهة إلى تعايش المشافهة والكتابة وديانات احتضنتها مجتمعات ظلّت تعمل في إطار المشافهة فحسب.

ثانياً، إن ضبط التأويل الديني في مجتمعات الكتابة ليس ضبطاً لكل أنواع المكتوب، فلا يمتنع وجود كتابة لغايات اختبارية بشرط أن لا تطال المجال الذي يعتبر حكراً على الدين. ويحتجّ غودي بشاهدين: الوضع في مصر الفرعونية والوضع في أوروبا بعد انهيار روما. لكنّ هذين الوضعين لا يمثلّان القاعدة بل هما الاستثناء، لأن الاحتكار التام للكتابة من قبل المؤسسة الدينية في الحالتين يرجع إلى ضيق انتشار الكتابة لأسباب عرضية، مثل تعقّد الكتابة الهيروغليفية في مصر القديمة أو الانهيار الاجتماعي والأمني بعد سقوط روما، وقد نتج عنه إغلاق المؤسسات التعليمية في غرب أوروبا (ونجد لهذا الوضع شبيهاً في فترات من تاريخ شمال إفريقيا).

و ـ النص الديني والمقام: يرى غودي أن الكتابة توجّه الدين

نحو المعيارية وأن المعايير هي التي تمكّن في الغالب من إدراك الفارق بين الواقع والمثال والموجود والمنشود. فيستنتج أن الأديان الشفوية تربط بين المقام والرؤية للكون، والأديان المكتوبة تربط بين النص وأيديولوجيا مستقلة نسبياً عن المقام الذي تنمو فيه.

أوّلاً، لا يبدو مقنعاً المقابلة بين المقام والنصّ، فمجتمعات المشافهة ومجتمعات الكتابة تشترك في إنتاج «براديغمات»، أي أنموذجات مثالية يفترض أن التاريخ مجرّد تكرار لها أو تحقيق لها في الواقع. الفارق بين المشافهة والكتابة فارق في الدرجة لا في النوع، فالأنموذجات التي تنتجها مجتمعات الكتابة تتميّز بفرط التقنين والتعقيد بحكم تعقّد تلك المجتمعات ومأسسة مجالات الحياة الاجتماعية فيها، بينما هي متميّزة بالبساطة في مجتمعات المشافهة التي يتداخل فيها الماضي بالحاضر والزمن بالأزل والأموات بالأحياء.

ثانياً، لا يبدو مقنعاً الخلط بين مفهومي «رؤية العالم» و«أيديولوجيا». الأديان كلها في الوضع القديم رؤى للعالم لا أيديولوجيات، فالأيديولوجيا لا تبرز إلا في وضع يفقد فيه المتخيّل الديني قداسته الذاتية ويعيد بناء شرعيته على أسس اختبارية أو في وضع يختزل فيه الدين إلى مجرّد غطاء لتحقيق تلك الحاجات. فالأيديولوجيا الدينية هي مثل كل الأيديولوجيات، هي بناء نظري يزعم أنه كفيل بتحقيق حاجات الحسّ الاختباري، فلا يمكن الحديث عن أيديولوجيا إلا عند تغلّب الحاجات المعيشية على الحاجات الدينية، وهذا ما يميّز خاصة وضع المجتمعات الحديثة(114). أما

(114) يراجع:
Shayegan (Daryush), *Le regard mutilé*. A. Michel, 1989.

المجتمعات الدينية، سواء أكانت مجتمعات مشافهة أو مجتمعات كتابة، فهي تقوم على رؤية جماعية للعالم تتضمن عدداً من البراديغمات تعمل المجموعات المتنافسة على ادعاء تحقيقها في الواقع والتاريخ.

تلخيصاً لكل ما سبق، يبدو أن المأخذ الرئيسي على تحاليل غودي يتمثّل فيما يلي: إنها تنظر إلى الديانات التي تدعوها بالمكتوبة وكأنها النقيض المطلق لديانات المشافهة، لأنها تنظر إلى «الديانات المكتوبة» من خلال وضعها في المجتمع المعاصر حيث تسود الكتابة بشكل قويّ. والواقع أنه لئن وجدت ديانات شفوية لم تضطلع فيها الكتابة بدور يذكر (مثل الديانات الإفريقية التي درسها غودي) فلا يصحّ القول إنه توجد ديانات مكتوبة لا تضطلع فيها المشافهة بدور. فالفارق واضح بين القسمين: القسم الأول «نقي» في نمط تواصله، والثاني مخضرم. والقسم الثاني له خاصيّات ليست نقيض خاصيّات القسم الأوّل، وهو وضع معقّد ينبغي تحليله من منطلق أنّه بنية مزدوجة. من هنا بدا لنا مشروعاً أن نعيد تأويل نتائج دراسات غودي باستعمال المفاهيم التي قدمناها: **مجتمع محدود/ مجتمع ممتدّ، جماعة النسب/ جماعة الخلاص، متخيّل ديني/ متخيّل اجتماعي، تأويل إدماجي/ تأويل إقصائي، إلخ**. ليس المهمّ التمييز بين ديانات مكتوبة وديانات شفوية، بل بين نوعين من التعامل مع الشعور الديني، وكلّ دين يمكن افتراضياً أن يخضع للنوعين من التعامل. الفارق أن بعض الديانات قد خضعت لنوع واحد وديانات أخرى قد خضعت لتعامل مزدوج، والنوعان يواجهان الآن وضعاً جديداً يتميّز

Shayegan (Daryush), *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?* A. Michel, 1991.

بسيطرة المكتوب على مجالات الحياة المقننة. أما الكتابة في الماضي فلم تسيطر إلا في الفضاء الذي تتحكم فيه المؤسسات الدينية الرسمية. تلك المؤسسات التي كانت تظن أنها ألغت ثقافة المشافهة بالاستحواذ على وسائل إنتاج المكتوب. إن محاولة تعليل كل الظواهر بقضية الكتابة هي غير إدماج قضية الكتابة في صلب كل الظواهر، وهذا المسلك الثاني هو الذي نختار، لذلك رجعنا إلى غودي مستفيدين ناقدين في آن واحد، لأننا نربط قضية الكتابة بظاهرة الإصلاح دون أن نجعلها علة لها. ولم يكن ممكناً إقامة هذا الربط دون حسم القضايا النظرية العالقة بقضية الكتابة والمشافهة ومحاورة من يمثّل اليوم أحد المراجع الرئيسية في ذلك.

نلخّص في ما يلي الأسس التي نقيم عليها تحليلنا:

أ ـ المشافهة والكتابة ليسا نمطي تواصل بل هما مسندان أو وسيطان ممكنان لنمط التواصل السائد في كل مجتمع، فلا معنى للمقابلة بين أنماط الإنتاج وثنائية المشافهة والكتابة.

ب ـ الانتقال من المشافهة إلى الكتابة انتقال نوعي يحدث نتيجة التحوّل من مجتمع محدود بسيط إلى مجتمع مترام معقّد، وينتج عن هذا التحوّل تغيّر في العلاقة بين المتخيّل الديني والمتخيّل الجمعي.

ج ـ لا مقابلة بين ديانات مكتوبة وديانات شفوية، إذ كل ديانة يمكن أن تعمل افتراضياً باعتماد المسندين، بل كثيراً ما يعمل المسندان بصفة متوازية في صلب الديانة الواحدة. المقابلة الرئيسة نراها بين مجتمع محدود يتداخل فيه المتخيّلان الديني والجماعي، ومجتمع معقد يكون فيه التداخل بينهما نسبياً. المجتمعان يواجهان اليوم وضعاً جديداً يتميّز بسيطرة المكتوب في كل مجالات الحياة المقنّنة.

د ـ التقاء المتخيّل الديني والمتخيّل الجماعي ينتج تصوّراً «للجماعة» يتجاوز كونها مجموع الأفراد الأحياء، بل هي الذاكرة التي تحدّد الزمن المحدود (المجهول) بحسب الزمن الماضي ـ الآتي (المعلوم). وكل ذاكرة، عامة أم قطاعية، تحتاج إلى مسند وتختلف طرق اشتغالها بحسب أن يكون هذا المسند الكتابة أو المشافهة. وأهمّ تجليات هذا الاختلاف تضخم التجريد والتنميط في حالة الكتابة في مستوى المتخيّل الديني والجمعي في آن واحد.

5) ظاهرة الإصلاح

تستقرّ العلاقة بين المتخيّل الديني والجمعي في أحد شكلين، إما التداخل شبه التامّ في المجتمعات المحدودة التي تعتمد أساساً المشافهة، وإما التداخل مع التمايز في المجتمعات المعقّدة التي تعتمد نمطاً تواصلياً مزدوجاً يجمع بين الكتابة والمشافهة. تستقر في الحالين تلك العلاقة فتنمو ذاكرة جمعية ويقوم تصور مشترك للكون تكون الجماعة محوره، فهي سرّ الكون وبدايته ونهايته وخطّ التواصل بين اتجاهاته السماوية والأرضية.

وفي ظل هذا الاستقرار يعمل الحسّ الديني والحسّ الاختباري متكاملين في إدارة شؤون الفرد والجماعة، وذلك بفضل آليات للتحكم في الحاجات الملحّة أو الأزمات الطارئة.

فالمجموعة تعوّض مثلاً عن جزء من حاجاتها التي لم يفلح الحسّ الاختباري في تلبيتها، بالالتجاء إلى الحسّ الديني المنتج لقيم مثل الزهد والقناعة أو المعوّض عن الحاجة في الزمان بالإشباع في الأزل، بذلك تمتص المجموعة الأزمات الناتجة عن الاختلال في الحاجات بين العرض والطلب. أو أنّها تعوّض عن جزء من

الحاجات التي لم يلبّها الحسّ الديني بالالتجاء إلى الحسّ الاختباري، مثل إضفاء القداسة على القواعد اللغوية والتأويلية للحدّ من تباين التعبيرات الفردية التلقائية عن الشعور الديني. وتبرز قيمة تلك الآليات عند الأزمات الكبرى المهدّدة لوجود الجماعة، مثل الحروب التي تتعاضد عند حدوثها المعارف والخبرات مع التصورات الدينية للحياة والموت وما بعد الموت لتوفّر للجماعة القدرة على حماية وجودها. وتستمرّ هذه الآليات متحكمة في الحاجات الملحة والأزمات الطارئة استمرار الاستقرار في العلاقة بين المتخيّلين الديني والجمعي، فلا يبرز تعارض بين الحسّ الاختباري والحسّ الديني أو بين المصلحة الفردية ومتخيّل الانتماء وتصور الجماعة. ذلك أن كلّ حادث يجد له جواباً نموذجياً في ظل التوزيع القائم للوظائف والعلاقات، ومهما تعددت الأزمات فإنها لا تؤثّر عميقاً في ذلك الاستقرار وإن أثرت في المعيش اليومي للأفراد. فحلول المجاعات مثلاً أو انتشار الأوبئة أو الهزائم الحربية أو غير ذلك من الأزمات التي تلحق بالمجموعة وترجّ نظامها الاجتماعي لا تزعزع مع ذلك نظامها المخيالي، لأن المجموعة ليست المجموع الحسابي للأفراد الأحياء بل الجماعة/ الذاكرة المتواصلة بين الزمان والأزل وعالم الأحياء وعالم الأموات والأرض والسماء، فهي قادرة على أن تعوّض عن مصائبها «الموضوعية» بإنتاج ما يمكن تسميته «المزايدات التأويلية المثمّنة»، مثل اعتبار تلك الأزمات شكلاً من أشكال الامتحان الإلهي أو عقاباً بسبب خيانة ذاكرة السلف، أو تعجيلاً بانتقال الأصفياء من رعب المصير إلى سكينة الحياة الأبدية.

لكن ماذا يحدث إذا ارتطمت المجموعة بأزمة تهدّد وجودها دون أن توفّر تلك الآليات القدرة على امتصاصها وإدارتها؟

من الطبيعي في هذه الحالة أن يهتزّ ذلك الاستقرار وينتقل

العطب من مستوى النظام الاجتماعي إلى مستوى النظام المخيالي ذاته، فترتج الذاكرة ويختل تصوّر الجماعة وتتأزم العلاقة بين المتخيّل الديني والمتخيّل الجمعي. فالمتخيّل الديني، بصفته التجسّد الفردي والجمعي للحسّ الديني، يفقد القدرة على تسكين رعب الفرد والجماعة. والمتخيّل الجمعي، بصفته التقاء بين الحس الاختباري في تجليه الجمعي والحس الديني في تجليه الجمعي، يفقد القدرة على تلبية حاجات الفرد والجماعة. إن ارتجاج الذاكرة يعني انهيار المتخيّل الذي كان يوحّد المجموعات المتباينة المصالح والحاجات لتكون، في الوعي، جماعة. كما يعني أن الفرد يصبح مضطراً أن يجد بنفسه ولنفسه مسكنات للرعب غير تلك التي كانت توفرها له الذاكرة الجمعية. **تتحوّل الذاكرة حينئذ إلى ذكرى، أي تصورات متباينة للماضي، لأن الماضي المطمئن الهادئ يصبح متميزاً في الوعي عن الحاضر المرعب. إن الذاكرة أمر محسوس، لأنها انتماء إلى متخيّل مستقر. أما الذكرى فهي حنين يدفع إليه الرعب من الحاضر والمستقبل. وبقدر ما تكون الذاكرة ناجعة في الصهر بين المجموعات وإضعاف التفرّد والفردانية، تكون الذكرى فرعية ذاتية منشطة للتباين بين المجموعات ودافعة لتميز الأفراد فيها.**

إن الأزمة غير الصدمة، الأزمة يمكن حلها أو تسكينها بالآليات المعهودة لدى المجموعة، أما الصدمة فهي الأزمة التي لم تنفع في علاجها تلك الآليات. والذاكرة إذا صدمت مرة واحدة فإنها تنهار إلى الأبد. لأن الذاكرة، كما رأينا، تنشأ حسيّا في المجتمع المحدود، ثم تتطوّر معه باتجاه التجريد عندما يتحوّل إلى مجتمع معقّد. ولأنها، كما قدّمنا، تتشكّل مشافهة قبل أن تدوّن ثم تتحوّل إلى منطق المكتوب. فلا يمكن لمجتمع أن يعيش الذاكرة مجدّداً إلا إذا افترضناه يعود القهقرى إلى وضع المجتمع المحدود أو يعود إلى

المشافهة نمطاً أساسياً في التواصل. الذاكرة لا تعاش مجدّداً بل تستكشف اختبارياً بعد انهيارها، لكن الاستكشاف الاختباري يمهّد إلى الفصل بين السماء والأرض والأحياء والأموات والزمن والأزل والحسيات والأشباح، أي أنه يؤدّي إلى قيام التاريخ بديلاً عن الذاكرة والمجموعة بديلاً عن الجماعة. لذلك نقول إن مجتمعات الذاكرة تشهد أزمات عديدة لكنها لا تعيش إلا صدمة واحدة، فإما أن تنهار بانهيار الذاكرة أو تجد لها آليات جديدة تضمن لها الاستمرار.

يضعف التكامل بين الحسّ الاختباري والحسّ الديني في حالة الصدمة، فيتراجع الحسّ الديني إلى أبسط أشكاله الأوليّة، أي الرعب المباشر الساذج من الموت وما بعد الموت، وتتضخم تبعاً لذلك مظاهر التدين الفردي والتشدّد في التمسك بوسائل الخلاص المتاحة، ويتغلب الأفق الأخروي في الرؤية إلى الكون والعالم والحاضر والمصير. كما يتراجع الحسّ الاختباري إلى أبسط أشكاله الأولية، أي التكيّف مع وضع الحرمان. فالإنسان إذا لم يحفظ توازنه النفسي مع العالم الخارجي بتطويع هذا العالم ارتدّ إلى التقوقع حول الذات والتسليم بالأقدار.

وفي حالة الصدمة، تنهار وحدة الجماعة بتحوّل الذاكرة إلى ذكرى، لأن الجماعة لم تكن معطى اختبارياً، لكن وحدتها كانت قائمة على وحدة متخيّل الانتماء (القائم بدوره على تداخل المتخيّل الديني والمتخيّل الجمعي، كما بينا). فانهيار الذاكرة يكشف الجماعة في وضعها الموضوعي دون وعيها الانتمائي، أي يكشفها مجموعات بشرية متباينة المصالح.

وفي حالة الصدمة، تصبح الهوة شاسعة والاتجاه متعاكساً بين الحسّ الاختباري والحسّ الديني في المستوى الجمعي، فالأول يتجه

نحو التراجع (التحصّن بأضيق الانتماءات المحلية والعرقية) والثاني نحو الإفراط في التجريد («الماضي المجيد» المعوّض نفسياً عن الحاضر المرعب).

وفي حالة الصدمة يندفع الوعي باتجاهين متعارضين:

أولهما، الشعور بانهيار المجموعة نتيجة انهيار الذاكرة، وانهيار الكون كله بانهيارها، وهو الوضع الذي نطلق عليه «نهاية الزمان». نهاية الزمان هي نهاية الذاكرة ونهاية الزمن المحدود فلا يبقى إلا الأزل. والجماعة هي محور الكون، فإذا شعرت بتفككها فذاك في وعيها علامة قرب الزمان.

ثانيهما، محاولة إعادة ترتيب العلاقة بين المتخيّل الديني والمتخيّل الجماعي بحسب الحوادث والمستجدات، وإعادة تفعيل أنموذج النشأة ليكون هادياً للفعل في الوضع الحادث، اعتباراً أن لا وضع حادث بل كل حادث تكرار للأنموذج المطلق، وكل زمن محدود تجلّ من تجليات الزمن الأزلي. وهذا الوضع نطلق عليه تسمية «الإصلاح»، لا بمعنى الإصلاح الاختباري لوضع المجموعة بل الإصلاح المستند إلى المتخيّل الديني والمتخيّل الجماعي في آن واحد، الطامح إلى أن يلبّي حاجات الحس الديني والحس الاختباري معاً.

والموقف الثاني لا يمكن أن يتحقّق إلا بحضور الكتابة والمكتوب، فإعادة الترتيب تغدو أمراً مستحيلاً في ظلّ التداخل التام بين المتخيّل الديني والمتخيّل الجمعي، واعتماد المشافهة نمطاً رئيساً للتواصل. فالترتيب عمل تجريدي لا يحصل إلا عند توفّر أداة التجريد أي الكتابة، وحضور مجال التجريد أي التمايز النسبي بين المتخيّلين الديني والجمعي. ولهذا السبب كانت «نهاية الزمان»

الموقف المتغلب في المجتمع المحدود، بينما ينقسم المجتمع المعقّد المزاوج بين المشافهة والكتابة إلى موقفين، موقف نهاية الزمان وموقف بداية الإصلاح.

إنّ الإصلاح عود إلى الأصول، والعود إلى الأصول عودة إلى المكتوب، لأن الأصول هي ما احتفظت به الذاكرة المكتوبة فأصبح أصولاً. ثقافة المشافهة تعيش الفكرة بينما ثقافة الكتابة تتعامل معها مجرّدة فتعتقدها وتتأولها. فلا محلّ لعود إلى الأصول في مجتمع المشافهة بل يستعاد أنموذج النشأة من خلال تجربة جمعية محدودة، أما في مجتمع الكتابة فيمثل الإصلاح في جانب منه استئناساً للعصر الحاضر بالعصر الماضي كما دونته الكتابة، وهو ونقد الواقع المتشعب من خلال أنموذج النشأة الذي جردته الكتابة وصنعته تهذيباً وتنقية. يقوم الإصلاح على فكرة الوعي المتواصل والعود الأبدي إلى المثال المطلق، لكنه يمثل أيضاً وعي النخبة المستأثرة بالقدرة على الكتابة وشرح المكتوب. أما الثقافة الشفوية فلا تستسيغ تحوّل المحسوس إلى مجرّد (على غرار تحوّل الشعور الديني مثلاً علوماً دينية مدوّنة ومقنّنة) بل تظلّ تبحث عن تجسّد المجرّد في المحسوس، فلا رغبة لها في تدوين يضعف حيويّة المباشرة (حيوية الشعائر والشفاعة والولائم والمآتم والقرابين، إلخ). لكن الصدمة تفقدها مستنداتها الحسيّة للإيمان، وفي لحظة الصدمة تنشأ فكرة «نهاية الزمان»، أي نهاية العالم المألوف وضياع معالم الوجود الذهني للجماعة في الكون(115).

إن آثار الصدمة في المجتمع المحدود غير آثارها في المجتمع المعقّد.

---

(115) يراجع: الحدّاد، **حفريات تأويلية**، مرجع مذكور، ص 14.

فالمجتمع المحدود يبدو في أوّل وهلة أكثر تأهّلاً لامتصاص الأزمات، لأنه أكثر قدرة على الاكتفاء بالذكرى مستنداً لمتخيّل انتماء أفراده، وأكثر قدرة على التحصّن بالانغلاق على الذات، وأكثر قدرة على الاحتماء بمظاهر تدين هي الأكثر تعبيراً عن شعوره الديني التلقائي (وهذا ما يدعوه الوعي الإصلاحي الكتابي: البدعة). لكن هذه الآليات العادية لامتصاص الأزمة غير قادرة على امتصاص الصدمة، لأن وضع الصدمة لا يسمح للمجتمع المحدود بأن ينغلق على نفسه، والحال أن تلك الآليات لا يمكن أن تعمل إلا في وضع انغلاق.

في وضع الرعب والاستكانة يبرز في المجتمع المحدود شكلان من التدين، يتعارضان ظاهرياً لكنهما يلتقيان حول الرعب والاستكانة:

الشكل الأول، نسمّيه «ديانة القدر»، وهو التسليم التام بالحال استعداداً لنهاية الزمان. وهنا يبرز الحس الديني والحس الاختباري في وضعيهما الأكثر أولية وبساطة.

الشكل الثاني، نسمّيه «ديانة الخلاص»، وهو النهوض لتحقيق صفات جماعة الخلاص استعداداً لنهاية الزمان. قلنا سابقاً إن المتخيّل الديني هو التجسد الفردي والجمعي للحس الديني، وإن المتخيّل الجمعي ليس التجسّد الفردي والجمعي للحس الاختباري بل الالتقاء بين الحس الاختباري في تجليه الجمعي والحس الديني في تجليه الجمعي. فتغلب الشعور بانهيار الجماعة والاستكانة لهذا الشعور ينتجان ردّة فعل ممكنة تبدو ظاهرياً تحدّياً ومقاومة لكنها ليست إلا صورة من صور الاستكانة من زاوية المنطق الداخلي للوعي والسلوك. وفي هذه الحالة لا تتجه المجموعة إلى مواجهة الصدمة، لكنها تتجه إلى تحقيق الخلاص الديني بمزيد التشبث

بصفات جماعة الخلاص استعداداً لنهاية الزمان، وبالمقاومة المسعورة لكل مظاهر التدنيس في سلوك الأفراد بصفتها عوائق في سبيل العبور إلى الخلاص. يشمل ذلك مقاومة مصادر التهديد الخارجية، ليس بصفتها عناصر مهدّدة للنظام الاجتماعي بل بصفتها عناصر مدنسة للنظام الرمزي (قارن مثلاً الجهاد في الحركات الخلاصية لتحصيل الشهادة والنضال في الحركات السياسية لأهداف سياسية واجتماعية، الأول يدفع إليه المتخيّل الديني، والثاني يدفع إليه المتخيّل الجمعي - وإن اصطبغ في كثير من الأحيان بصبغة دينية).

أما المجتمع المعقّد فمن الطبيعي أن تكون مواجهته للصدمة أكثر تعقيداً. المجتمع المعقّد يتوسّل إلى استئناس الحادث بالتأويل القديم. والتأويل، كما قدمنا، نوعان: تأويل إدماجي وتأويل إقصائي. فينتج عن ذلك أربعة مواقف نمطية(116):

أ - موقف التأويل الإقصائي الذي يسلّم بالنهاية مع العمل على المحافظة على نقاوة الجماعة استعداداً للخلاص. فهذا موقف الديانة المحافظة وهي توازي ديانة القدر في المجتمع المحدود.

ب - موقف التأويل الإقصائي الذي يقاوم الحادث بالتحصّن منه والانغلاق في وجه تأثيراته ونتائجه، والاستعداد للخلاص لا بالمحافظة على نقاوة المجموعة بل بتحويلها إلى جماعة مناضلة من أجل الخلاص، فهذا موقف الديانة المناضلة الذي يوازي ديانة الخلاص في المجتمع المحدود.

(116) المواقف النمطية، بالمعنى الفيبري، لا وجود لها خالصة بل هي تنميط لمواقف مستقاة من معاينات متعددة.
حول الثنائية: تأويل إقصائي/ تأويل إدماجي، يراجع كتابنا: **محمد عبده. . .**، مرجع مذكور.

جـ ـ موقف التأويل الإدماجي الذي يدمج الحادث في الوعي باستعمال آليات التأويل القديم، ويقبل مبدأ التعايش بين المألوف والحادث بشرط التميز بينهما، وهذا موقف الديانة المتعايشة.

د ـ موقف التأويل الإدماجي الذي يدمج الحادث في الوعي باستعمال آليات التأويل التراثي محاولاً إعادة ترتيب العلاقة بين المتخيّل الديني والمتخيّل الجمعي كي لا ينهارا أمام الحادث، وهذا موقف الديانة ـ المصلحة أو الإصلاح الديني.

فإذا كانت نهاية الزمان نهاية الزمن المحدود والاستعداد للدخول نهائياً وكلياً في الأزل، إذ ينتهي الزمان (المحدود) بنهاية الذاكرة، فإن الإصلاح (الديني) موقف الاستمرار في الزمان بتكييف المتخيّلين الديني والجمعي مع الحادث وإقامتهما على الذكرى بعد أن ارتجّت الذاكرة.

ليس الإصلاح، بهذا المعنى، حدثاً يختص به تقليد تاريخي أو ظاهرة تنفرد بها حضارة. الإصلاح وضع انتربولوجي يستمد دوافعه العميقة من العناصر المميزة للفعل الإنساني، والإصلاح موقف تأويلي قابل للتجلي في كل المجتمعات الدينية التي تنتقل إلى منطق هيمنة الكتابة، بعد أن تكون قد انتقلت من المشافهة إلى تعايش المشافهة والكتابة. إن المتخيّلين الديني والجمعي يتداخلان في كل المجتمعات عند حالات الاستقرار، ويؤدّي ذلك التداخل، سواء أكان جزئياً أم كلياً، إلى انحباس الحسَّين الديني والاختباري في الصور المألوفة، وإلى الجمود على آليات مكرّرة لامتصاص الأزمات. لكن تلك الآليات قد تعجز في لحظة ما عن امتصاص أزمة لا مثيل لها بين الأزمات السابقة فتضحي آليات بلا جدوى. هاهنا يبدأ الإصلاح الديني، أي محاولة إعادة ترتيب العلاقة بين

المتخيّل الديني والمتخيّل الجمعي، بين حاجات الحس الديني وحاجات الحسّ الاختباري، بين المألوف والحادث. ولكن ما مصير هذا الإصلاح في مجتمع يتجه بقوّة في اتجاه هيمنة الكتابة على المجال الجمعي، وفي اتجاه محاصرة المجموعات المحدودة التي تصبح أجزاء مفككة وسط كلّ ممتدّ ومعقّد، وفي اتجاه تنامي المطالب المعيشية للأفراد والمجموعات وتشابكها؟

6) مصير الإصلاح

ببلوغنا هذا الجزء الأخير من البحث نطرح سؤالاً لن تكون الإجابة عنه يسيرة، لأن استجلاء المصائر أمر افتراضي، وليس التاريخ حتميات مطلقة بل تشكلات معقدة تحكمها الصدفة وتوجهها عوامل متعددة يتضخم بعضها على حساب البعض الآخر.

لكنّنا نتبيّن أنّ أهمّ ما يميّز الإصلاح الديني إذا حلّلناه من منطقه الداخلي قيامه على رغبات متناقضة:

فالانتقال من الذاكرة إلى الذكرى يمنع إعادة التداخل، الجزئي أو الكلي، بين المتخيّل الديني والمتخيّل الجمعي، كما يمنع العودة إلى صورة متجانسة للماضي وللمجموعة. ومحاولة إعادة الترتيب بين المتخيلين لا تحصل إلا بنوع من الترميق (Bricolage) يحاول صياغة الذكرى بالشكل الأقرب إلى أن تقوم مقام الذاكرة، وتتولّى وظيفتها في الوضع السابق. لكن الذكرى لا توحّد المجموعة بقدر ما تزيد من تأجيج التمايز بين أجزائها وأفرادها.

وإذا كان الإصلاح لا يستقيم إلا من منطق التأويل الإدماجي فهو يفرض وضعاً يمكن تسميته «التأخر بدرجة»، فالمجموعة لا

تتعامل مباشرة مع الحادث بل تضطرّ أن «تكيّفه» أوّلاً مع نظامها المخيالي، لكن في حالة اضطراب العلاقة بين المتخيّل الديني والمتخيّل الجمعي يصبح هذا التكيّف طويلاً عسيراً. فالمجموعة تتكيّف مع الحادث بدل أن تشارك في الحدث، فتظلّ متأخرة درجة عن مسارات أحداث لا تصنعها بل تكتفي باستيعابها في أحسن الحالات.

والإصلاح يفقد شيئاً فشيئاً دور الموجّه للمجموعة لأسباب ثلاثة على الأقل:

الأول، إن مصيره مرتبط بالقدرة الاختبارية للمجموعة على مواجهة الصدمة، والحال إن مساهمته الرئيسية لا تحصل في هذا المستوى، لذلك يضعف حضوره بتنامي الحاجات المعيشية على حساب الحاجات الدينية. فإذا وجدت الحاجات الأولى طريقها إلى التلبية فقد دور الموجّه، وإذا لم تجد طريقها إلى التلبية اضطربت إعادة الترتيب بين المتخيّلين بسبب تواصل وضع الصدمة.

الثاني، إن الوضع القديم للكتابة يشهد تحوّلاً جذريّاً، فإذا كان القطاع الأكبر للكتابة القديمة مسخّراً لخدمة الحاجات الدينية فإن الكتابة تتجه حتماً إلى أن تصبح أساساً في خدمة الحاجات المعيشية المتنامية في صلب المجموعة، فيفقد الإصلاح تدريجياً دور الموجّه للمجموعة بتحوّل وظائف الكتابة في الوضع الجديد.

الثالث، إن ثقافة الكتابة قديماً كانت تتغذى وتتجدّد بما تمتصه وتدمجه من ثقافة المشافهة. أما الكتابة في الوضع الجديد فهي مفصولة عن المشافهة، فيجفّ تبعاً لذلك منبع رئيسي من منابع تجدّد الكتابة القديمة وحيويتها.

من هنا يبدو أن مصير الإصلاح لا يخرج عن ثلاثة افتراضات:

الافتراض الأول أن يتخذ الإصلاح شكل ترميق يواصل محاولة إحلال الذكرى في وظيفة الذاكرة. ولكن تعدّد صور الذكرى يعدّد إلى ما لا نهاية المجموعات ومبادرات الأفراد فيتحوّل الإصلاح إلى مشاريع صغيرة متنافسة في إدارة المقدّس، بالعبارة الشهيرة لماكس ڤيبر.

الافتراض الثاني، أن يتخذ الإصلاح شكل أيديولوجيا نضالية تحاول استعادة العالم القديم لإعادة تفعيل المتخيّل المنفصل عن زمانه المفقود. والمتخيّل القديم (الذاكرة) ليس أيديولوجيا، المتخيّل القديم نتاج طبيعي لتداخل طبيعي بين الحسّين الديني والاختباري. أما الأيديولوجيا فهي بناء ذهني لتلبية حاجات معيشية. فينتج عن التحوّل من المتخيّل القديم إلى الأيديولوجيا النضالية تغييب الحاجات الدينية لصالح الحاجات المعيشية، وتعبير عن الحاجات المعيشية بلغات دينية؛ وقد يتعذّر تلبية النوعين من الحاجات في آن واحد لتشوش الرابط المرجعي بين الرغبات واللغة المعبرة عنها.

الافتراض الثالث، أن يقبل الإصلاح التمييز بين الحاجات الدينية والحاجات المعيشية ويعمل في المجال الأوّل تحديداً ليترك للمجموعة فرصة محاولة تلبية حاجاتها المعيشية بالأشكال الاختبارية المتاحة. ويعني ذلك أساساً القبول بتفريد الشعور الديني وما يترتّب عليه من إقرار بحرية الأفراد والمجموعات في اعتناق تأويلات متعدّدة لتلبية حاجات أصبحت متباينة، والامتناع عن فرض ذكرى مجموعة ذاكرة قسرية للجميع، والقبول بالقلق ثمناً للحرية الفردية، لأن الذكرى لا توفّر السكينة التامة والذاكرة المفقودة لا تستعاد من جديد. وإذا كان رعب المصير في بعديه الفردي والجماعي هو المغذي

الرئيسي للشعور الديني، وإذا كان المصير في ذاته معضلة لا حلّ اختبارياً لها، فإن الشعور الديني يمكن أن يتحوّل من خطّة التسكين من رعب الأزل بالتعايش معه إلى خطّة التسكين منه بالفصل بين الحياة والمصير[117]، فيكون الطرف الأول مجال تعبير الحسّ الاختباري والثاني مجال تعبير الحسّ الديني، كلاهما يعمل بحسب منطقه الخاص مستقلاً عن الآخر متضامناً معه لتحقيق وحدة الإنسان الجامعة بين هاجس البقاء وهاجس المصير. فذلك الازدواج يميّزه عن بقية الكائنات ويفرض عليه دونها إدارة شأن العلاقة بين الطرفين بنفسه، وبحسب قدراته على التكيّف مع الحوادث والإبداع عند التحديات.

لقد بدأنا برصد الظواهر الكونية في التجارب البشريّة وبها ننتهي:

لن يختفي شعور التديُّن لدى الإنسان، لكن إدارة هذا الشعور تخضع لتغيرات عديدة في تطوره الحضاري.

(117) يلاحظ أن موقف الإنسان من قضية المصير أحد أمرين، إما التعايش مع متصور جمعي للمصير مثل اعتبار الحياة وما بعد الموت شكلين متواصلين للوجود، وإما تجاهل المصير إلى أبعد فترة ممكنة وإدارة الزمن المحدود خارج الأزل بصرف النظر عن المتصورات الفردية. والحياة الحديثة تقدم للإنسان قدراً كبيراً من الرفاه يجعله يبتعد عن الانشغال بالموت، فيما كانت الحياة قديماً شديدة الارتباط بهاجس الفناء. ومع ذلك يظل لغز الفناء الذي هو أيضاً لغز الوجود القضية الأكبر المستعصية على الإنسان، والتي لم تتقدم إجاباته عنها من ملحمة جلجامش قبل أربعة آلاف سنة إلى آخر محاولة فلسفية في العصر الحديث.

لن يقبل الإنسان العيش دون ذاكرة لكن الانتقال المتواصل من الأوضاع الاجتماعية البسيطة المحدودة إلى الاجتماع الممتدّ المعقّد يجعل مستحيلاً فرض الذكرى على أنها الذاكرة.

لن يصبح الإنسان كائناً يفكّر بمنطق الكتابة وحدها، لكنّ تواصل تطوّر الكتابة وتوسّع وظائفها يغيّر العلاقات القديمة بين المتخيّلين الديني والجمعي.

لن يقبل الإنسان بالعيش منفرداً عن المجموعة، لكن آليات إدارة المجموعة المستقرة وإدارة الثقافة التي تتعايش فيها المشافهة مع الكتابة لا تكفي لامتصاص صدمة تدفع نحو اختفاء المحدود لصالح المترامي وهيمنة منطق الكتابة في المجال الجمعي.

من هنا، بدا لنا الموقف الإصلاحي موقفاً انتقالياً، أما أيّ شكل يستقرّ عليه وعي المجموعة فتلك قضية أخرى.

توجيهات بيبليوغرافية عامة

دليل بيبليوغرافي مختصر
لقضايا الكتابة والمسانيد والوسائط

Arnaldez (Roger), *A la croisée des trois monothéismes, une communauté de pensée au moyen-âge*. Paris, A. Michel, 1996.

Bottéro (Jean), *Mésopotamie: la raison, l'écriture et les dieux*. Gallimard, 1986.

Bottéro et autres, *L'Orient ancien et nous*. A Michel, 1996.

Debray (Régis), *Cours de médiologie générale*. Gallimard, 1991.

Deconchy (Jean-Paul), *L'orthodoxie religieuse. Essai de logique psycho-sociale*, Paris, Ouvrières, 1971.

Delumeau, *La peur en Occident*, Fayard, 1978.

Détienne (Marcel, dir.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. PUF, 1992.

Eliade (Mircea), *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.

ID., *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Paris, Gallimard, 1969.

Febvre (Lucien) et Martin (H.- J), *L'apparition du livre*. Albin Michel, 3 éd., 1999.

Fevrier (James), *Histoire de l'écriture*, Payot, 1948.

Gasparri (François), *Introduction à l'histoire de l'écriture*. Brepols, 1994.

Goody (Jack), *La Raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, trad., Paris, Minuit, 1979

Id., *Entre l'oralité et l'écriture*. PUF, 1994.

Id., *La logique de l'écriture,* Colin, 1986.

Id., *L'Homme, l'écriture et la mort*. Entretiens. Paris, 1996.

Levi-Strauss (Claude), La *pensée sauvage,* Paris, Plon, 1962.

Martin (Henri- Jean), *Histoire et pouvoirs de l'écrit*. A. Michel, 1996.

Meslin (Michel), *L'expérience humaine du divin. Fondement d'une anthropologie religieuse*. Cerf, 1988.

Queiroz (Maria Isaura de), *Réforme et Révolution dans les sociétés traditionnelles*. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques, préface de Roger Bastide, Paris, Anthropos, 1968.

Raynaud (Philippe), *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne,* Paris, P.U.F., 1987.

Shayegan (Daryush), *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?,* Paris, Albin Michel, 1991.

Vernant (Jean- Pierre), *Mythes et religions en Grèce ancienne*. Seuil, 1990

دليل بيبليوغرافي مختصر
حول القضية الدينية في المسيحية والغرب

Barbier (Maurice), *Religion et politique dans la pensée moderne,* PUN, 1981.

Calvin (Jean), *L'institution de la religion chrétienne*. Farel, 1978.

Calvin (Jean), *Œuvres choisies*. Gallimard, 1995.

Chaunu (Pierre), *Le Temps des Réformes*. Fayard, 1975.

Cholvy (Gérard), *La religion en France de la fin du XVII s. à nos jours*. Hachette, 1996.

De Libéra (Alain), *Raison et foi*. Seuil, 2003.

Delumeau (Jean), *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. PUF, 2 éd. 1979 (1:1971).

Delumeau (jean), *Naissance et affirmation de la Réforme*. 2 éd., PUF, 1968.

Durand (Alain), *La foi chrétienne aux prises avec la mondialisation*. Cerf, 2003.

Gauchet (Marcel), *La religion dans la démocratie*. Gallimard, 1998.

Gauchet (Marcel), *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Gallimard, 1985.

Goyau (Georges), *Une ville-église:* Genève. Paris, 1919.

Hazard (Paul), *La crise de la conscience européenne 1680- 1715.*

Fayard, 1961.

Kepel (Gilles), *La revanche de Dieu.* Seuil, 1991.

Lacouture (Jean), *Jésuites.* Seuil, 1991.

Léonard (Emile, G), *Histoire générale du protestantisme.* 2 éd. PUF, 1988.

Locke, *lettre sur la tolérance.* Ed. 1979.

Luther (Martin), *Les grands écrits de la Réforme.* Trad. M. Gravier. 2 éd. Flammarion, 1992.

Luther (Martin), *Œuvres.* Pleiade, 1999.

Manent (Pierre), *Histoire intellectuelle du libéralisme.* Calmann-Lévy, 1987.

Michel (Marc), *La théologie aux prises avec la culture, de Schleirmacher à Tillich.* Cerf, 1982.

Pierrard (Pierre), *L'Eglise et la Révolution : 1789- 1889.* Nouvelle cité, 1988.

Rémond (René), *L'anticléricalisme en France de 1815 à nos jours.* Complexe, 1985.

Rémond (René), *Religion et société en Europe.* 2 éd. Seuil, 2001.

Renan (Ernest), *L'avenir de la science.* Pensée de 1848. Paris, Calman-Lévy, s. d.

Revue d'histoire économique et sociale, Dossier : Religion et culture dans les sociétés et Etats européens de 1800 à 1914. Sedes, 01-03/ 2002.

Romeo (Giovanni), *L'inquisizione nell'Italia moderna.* Laterza, 2002.

Séguy (Jean), Christianisme et société. *Introduction à la sociologie de Ernest Troeltsch.* Cerf, 1980.

Spinoza, *Traité théologico-politique. Flammarion, 1965.*

Tawney (R.- H.) *La religion et l'essor du capitalisme,* trad. de l'anglais. Paris, 1951.

Tillich (Paul), *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante.* Cerf, 1972.

Trevor-Roper (H.R.), *De la Réforme aux Lumières,* trad. L. Ralter, Paris, Gallimard, 1972.

Troeltsch (Ernset), *Protestantisme et modernité,* trad. M. B. de Launay, Paris, Gallimard, 1991.

Troeltsch (Ernest), *Protestantisme et modernité.* Trad. De l'allemand M- B. de Launay, Gallimard, 1991.

Vatican II, *Les seize documents conciliaires.* Fides, s d.

Weber (Max), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme.* Trad. De l'all. Plon, 1964.

فهرس الأعلام

فهرس المصطلحات

المحتويات

وللدكتور الحداد عدد كبير من الدراسات المنشورة
باللغات الفرنسيّة والانجليزيّة والإيطاليّة، منها:

- Abduh et ses lecteurs : Pour une histoire critique des "lectures" de `Abduh
(Leiden, 1998)
- Relire M. Abduh : A propos de l'article M. Abduh dans l'Encyclopédie de l'Islam
(Tunis, 2000)
- Identita nell'Islam
(Bologne, 2002)
- The religion of publicists
(Budapest, 2006)
- Islah, naissance et affirmation d'un paradigme
(Bologne, 2006)

ديانة الضمير الفردي
ومصير الإسلام في العصر الحديث

".. الدولة الحديثة هي التي تنجح في توفير إطار سلمي لعملية اقتسام المصالح بين القوى الاجتماعية، فتتجنب الاستبداد والفوضى، وهما الشكلان الأعظم للعنف. لا مانع حينئذ أن يكون الدين عاملا إيجابيا في المجتمع إذا كان من جملة وظائفه، كما اقترح الإمام محمد عبده، أن يكون سلطة أخلاقية مراقبة للدولة تساهم في منعها من التسلط. لكن السلطة المراقبة غير مشروع الدولة المضادة، ولا يتحقق ذلك المقترح إلا إذا تجنّب الدين أن يكون مشروع دولة، وإلا أصبح بدوره ذريعة للتسلط وآلة للاستبداد أو تحوّل طلبه الكمال إلى ذريعة لإحلال الفوضى. ثم إن احتكار طائفة معينة الحديث باسم الله والحقيقة هو أعلى أشكال العنف المسلط على العقول والمانع حق التفكير الفردي والتعبير الحر والمواطنة البناءة. ربما يكون عسيرا على الفكر الإصلاحي أن يقبل العلمانية بعد أن اختلطت عنده بالسياسة اللادينية، لكنه مهيأ أن يقبل مبدأ الحضور الأدنى للدين، أي أن يدافع عن قيم أخلاقية عامّة دون الأحكام الفقهية التفصيلية، أن ينشد دولة الأخلاق لا نظام رجال الدين، أن يساهم في رسم المشتركات والمبادئ الجامعة لا أن يكون طرفا في الإدارة التقنية للمجتمع والمنافسات المباشرة للقوى الاجتماعية من أجل تحصيل المصالح. فالحضور الاجتماعي الأدنى يفرض شكلا من الفصل بين الدين والسياسة، ليس بمعنى اللادينية، بل بمعنى التمييز بين وظيفتين مختلفتين. إن الفصل قد يعني التمييز أو القطع، وهو بالمعنى الأوّل أكثر ملاءمة للوضعين العربي الإسلامي".

موضوع الكتاب **فكر النهضة**

موقعنا على الأنترنت
www.oeabooks.com

د. محمد الحدّاد
ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث
المدار الإسلامي